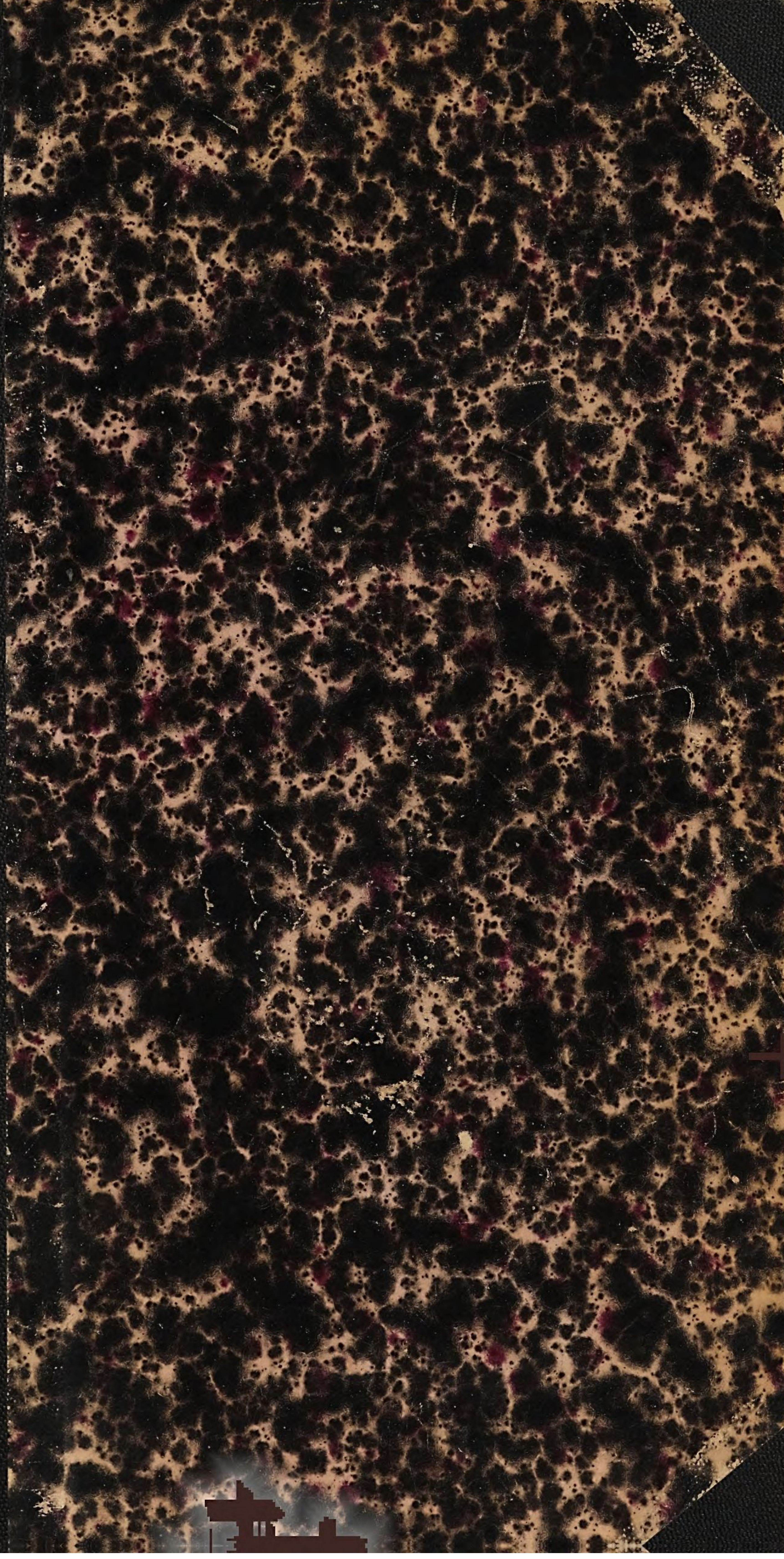


H. G. hum.
203 *elm*



H. g. hum 203 elm

Rüling

<36636731990010

<36636731990010

Bayer. Staatsbibliothek

BEITRÄGE
ZUR ESCHATOLOGIE
DES ISLAM.

INAUGURAL - DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DES DOKTORGRADES
DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER
UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT VON
JOSEF BERNHARD RÜLING,
LIC. THEOL.

LEIPZIG.
DRUCK VON G. KREYSING.
1895.



Vorwort.

Die Eschatologie des Islam ist schon mannigfach bearbeitet worden. Im Jahre 1655 gab der gelehrte Orientalist Pocock seine *Porta Mosis* heraus, welcher er *Notae miscellaneae* anfügte. Letztere, die 1705 von Reineccius als besonderes Buch veröffentlicht wurden, behandeln im 7. Kapitel auf 78 Seiten die Eschatologie der Muhammedaner. Besonders hat Pocock dabei ein bis jetzt, soviel wir wissen, nur handschriftlich vorhandenes Werk benutzt, von unbekanntem Verfasser, dessen Titel *kanz al-asrâr* (Schatzkammer der Geheimnisse) lautet. Etwas später erschien die englische Übersetzung des Koran von Sale, die 1746 von Arnold ins Deutsche übersetzt wurde, mit einer sehr ausführlichen Einleitung, worin die muhammedanische Eschatologie auf 33 Seiten dargelegt wird. In den letzten Jahrzehnten sind zwei arabische Werke eschatologischen Inhalts veröffentlicht worden. Das eine, ein Werk aus späterer Zeit, führt den Titel: *Kitâb ahwâl al-kijâma*, muhammedanische Eschatologie, nach der Leipziger und Dresdner Handschrift zum ersten Mal arabisch und deutsch mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. M. Wolff, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Gothenburg. Leipzig 1872. Das andre heisst: *Ad-Dourra Al-Fâkhira, la perle précieuse de Gazzâlî. Traité d'eschatologie Musulmane publié d'après les Manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford et une lithographie orientale avec une traduction française par Lucien Gautier. Genève-Bâle-Lyon 1878.* Gazzâlî, welcher 1059—1112 lebte, war einer der angesehensten muhammedanischen Gelehrten, der ebenso sehr als Philosoph wie als Theolog hervorragt.

Trotz dieser Vorarbeiten schien uns eine neue Bearbeitung der muhammedanischen Eschatologie nicht ganz überflüssig. Pocock

hat in seiner sonst sehr gründlichen Darstellung den Fehler begangen, daß er die Lehre des Koran, der Sunna und der Dogmatiker miteinander vermengt, so daß die Entwicklung, welche die Eschatologie des Islam im Lauf der Jahrhunderte durchgemacht hat, nicht zum Ausdruck kommt. Sale hat überhaupt nicht selbstständig gearbeitet, sondern sich damit begnügt, Pocock abzuschreiben. Wolff und Gautier haben sich jeder auf Veröffentlichung eines eschatologischen Werkes beschränkt und andre Werke dieses Inhalts nur in den Anmerkungen berücksichtigt. Dagegen kam es uns hauptsächlich darauf an, die Entwicklung der Eschatologie darzustellen, und zwar in drei Teilen: die Lehre des Koran, die Lehre der Sunna und der Dogmatiker, die philosophisch-apologetische Ausbildung. Im ersten Teil haben wir uns auf den Koran beschränkt. Bei den zahllosen Wiederholungen des Koran hielten wir es jedoch nicht für nötig, alle eschatologischen Stellen zu besprechen oder auch nur zu zitieren. Ebenso wenig haben wir alle Erklärungen der arabischen Ausleger mitgeteilt, sondern nur die, welche von wirklichem Wert sind. — Den zweiten Teil hätten wir gern wieder in zwei Unterabteilungen zerlegt, um die Sunna und die Lehre der Dogmatiker getrennt zu behandeln. Im Laufe der Arbeit erkannten wir aber immer deutlicher, daß sich die Trennung nicht durchführen läßt, da die Echtheit der Sunna nicht immer mit Sicherheit festgestellt werden kann. Übrigens haben wir in diesem Teile bei weitem nicht allen Stoff verwendet, den unsere Quellen darboten. Wir haben uns meistens auf ungedruckte Quellen beschränkt. Es sind das folgende: Abu Ḥanīfa, kitāb al-fīḥ al-akbar (Dresdner Handschriften No. 198, 13 und 201, 6. Leipziger Handschrift, Ratsbibliothek No. 192, 4). Institutio Muhammedis ab ibn Abbas tradita de rebus ultimis (Leipziger Handschrift, Ratsbibliothek No. 192, 3). Ḥasan Kāfī al-Aḫḫisārī, kitāb azhār ar-rauḍāt, 1605 vollendet und 1607 von dem Verfasser selbst kommentiert (Leipziger Handschrift, Ratsbibliothek No. 190, 1). Ṭaḥāwī, bajān as-sunna wal-ġemāʿati, mit Kommentar von Aḫḫisārī (Leipziger Handschrift, Ratsbibliothek No. 190, 2). Abderrahman der Beṣṭāmī, al-fawāih al-miskijja, 1441 vollendet und dem Sultan Murad II. gewidmet (Leipziger Handschrift, Ratsbibliothek No. 293; das 10. Kapitel, welches speziell von der Eschatologie handelt, findet sich auch bei Caspari, Arabische Grammatik, 2. Aufl. Der Beṣṭāmī heißt der Verfasser als Glied jenes Mönchsordens, den Abu Jezīd al-beṣṭāmī

gegründet hatte). Die bereits gedruckten Quellen, Pocock, Sale, Wolff, Gautier, Teftazânî (sarḥ al-ʿakâid an-neseſijja, Konstantinopel 1844) Îġî (libri Mewâkif statio quinta et sexta cum commentario Gorganii ed. Sörensen, Leipzig, 1848) Baiḍâwî (commentarius in Coranum ed. Fleischer, Leipzig, 1848) Buḥârî (le recueil des traditions Mahométans publié par Krehl, Leiden, 1864) haben wir nur dort benutzt, wo sie dazu dienten, etwaige in den ungedruckten Quellen vorhandene Lücken auszufüllen. — Im dritten Teile endlich haben wir die philosophisch-apologetische Behandlung der Eschatologie nur in ihren Grundzügen dargestellt. Eine genauere Darstellung all der minutiösen Fragen, die zwischen den Anhängern der Orthodoxie und ihren Gegnern verhandelt worden sind, und all der spitzfindigen Gründe und Gegengründe, mit denen man sich bekämpft hat, schien uns zwecklos und ohne Interesse.

Auf die Quellen der muhammedanischen Eschatologie, welche im Judentum, Christentum, Parsismus und vielleicht auch im alt-arabischen Heidentum zu suchen sind, sind wir nur dort zurückgegangen, wo dieselben zum besseren Verständnis der muhammedanischen Anschauungen dienten. In der That werden wir im Verlauf unserer Arbeit auf Koranstellen stoßen, die erst durch Vergleichung mit den Quellen, aus denen sie geschöpft sind, verständlich werden.

Nach alledem versteht sich's von selbst, daß wir im Folgenden nicht eine erschöpfende Darstellung der muhammedanischen Eschatologie, sondern nur Beiträge zu derselben geben wollen, die dann von anderen weiter verwendet werden können.

Der Wert einer Religion hängt davon ab, wie dieselbe das sittliche Leben ihrer Anhänger zu beeinflussen vermag, mit andern Worten, wie sie Religiöses und Sittliches, Glauben und Leben, Dogma und Moral mit einander verbindet. Am tiefsten stehen diejenigen Religionen, welche sich auf äußere Zeremonien beschränken, ohne irgend welche sittliche Forderungen zu stellen. Da verehrt man den betreffenden Gott oder Götzen, um von ihm Schutz gegen allerlei Übel und Darreichung von allerlei Gaben zu erlangen. Aber dabei lebt jeder, wie er will. Man kann Blut in Strömen vergießen, seine Frauen mißhandeln, seine Kinder umbringen, allen Lüsten fröhnen, ohne daß die Religion dagegen ihre Stimme erhebt. Am höchsten steht das Christentum, weil es Glauben und Leben unauflöslich verbindet. Die Bibel vergleicht den Menschen mit einem Baum und sein sittliches Leben mit den Früchten des Baumes. Die innere Triebkraft, welche die Früchte hervorbringt, ist der Glaube, und der ist seinem innersten Wesen nach Hingabe. Christus hat sich für die Menschen hingegeben. Dafür soll sich der Mensch mit Leib und Seele an Christus hingeben. In dieser Hingabe ist zugleich die Liebe, die Seele aller wahren Sittlichkeit, die Liebe zu Gott und dem Nächsten eingeschlossen. Wenn das Christentum noch andere sittliche Motive hinzufügt, z. B. die Dankbarkeit gegen Gott, das Vorbild Jesu, die Kraft des heiligen Geistes, die Vergeltung im Jenseits, so sind das nur Hilfsmittel, die den Glauben nicht ersetzen, sondern voraussetzen. — Höher als jene zuerst bezeichneten Religionen, aber doch viel tiefer als das Christentum steht der Islam. Zwar hat Muhammed dem Christentum viel entlehnt, aber die tiefe sittliche Auffassung desselben hat er nicht verstanden. Allerdings wird im Koran an einigen Stellen auch Liebe zu Gott gefordert 2, 160. 3, 29. Ja man soll Gott mehr lieben als Eltern, Kinder, Brüder, Gatten, Verwandte, mehr als

Geld und Gut, Handel und Geschäft 9, 24. Aber daß diese Liebe nun auch zu gottwohlgefälligen Handlungen treiben muß, kommt nicht zum Ausdruck. Nach 9, 24 soll sich die Liebe zu Gott nur darin bethätigen, daß man für ihn in den heiligen Krieg zieht. Und wie sehr der Begriff der Liebe im späteren Islam verflacht und entleert worden ist, das zeigt sich, wenn Baidâwî zu 2, 160 die Liebe zu Gott als „Hochachtung und Neigung zum Gehorsam gegen ihn“ erklärt. — Einen guten Ansatz, der wohl hätte weiter führen können, finden wir ferner darin, daß Muhammed den Glauben „islâm“ nennt, d. h. Hingebung. Denn salima bedeutet unversehrt, vollständig sein, daher aslama sich vollständig einem hingeben. 2, 106 und 31, 21 wird von dem Muslim gesagt: Er wendet sein Gesicht ganz zu Gott hin (juslimu wağhahu ilâ 'llahi), und Baidâwî fügt erklärend hinzu: „Dadurch, daß er seine Sache Gotte übergibt und sich mit seiner Seele zu ihm hinwendet.“ Auf diesem Begriff hätte sich leicht eine hohe sittliche Anschauung aufbauen lassen. Indessen hat Muhammed den Begriff des Islam vollständig verflacht. Er versteht darunter, wenigstens in seiner späteren Zeit, nichts weiter als das äußere Bekenntnis zu seiner Religion (s. Krehl, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam S. 8). — Ebensowenig bezeichnet das andre Wort für Glauben, îman, ein sittliches Prinzip. Viele Ausleger machen überhaupt zwischen îman und islâm keinen Unterschied. Will man doch einen machen, dann kann es nur der sein, daß islâm das äußere Bekenntnis mit dem Munde, îman dagegen die innere Überzeugung ausdrückt. Aber auch so kommt man doch nur zu einem Verstandesglauben, einem Fürwahrhalten, welches keine sittliche Kraft giebt. — Trotzdem finden wir an zahllosen Stellen des Koran die Worte: „Diejenigen, welche glauben und Gutes thun.“ So wird also doch das Religiöse und Sittliche mit einander verbunden. Und bei genauerer Prüfung erkennt man denn, daß wirklich der Glaube des Muslim eine sittliche Kraft hat. Aber seine Kraft liegt nicht in seinem Wesen, sondern in seinen Objekten. Und hier kommt besonders ein Objekt des Glaubens in Betracht, die Eschatologie, die Lehre von den letzten Dingen, Auferstehung, Gericht, Paradies und Hölle. Die Überzeugung, daß einmal das Gute belohnt und das Böse bestraft wird, ist das Hauptmotiv im sittlichen Leben des Muhammedaners. Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe sind seine stärksten Triebfedern. Und wenn so häufig gesagt wird, man solle eine gute

Handlung nur um Gottes willen thun, z. B. 76, 9, wo die, welche Almosen geben, zu den Armen sagen: „Wir speisen euch nur aus Rücksicht auf Gott (liwaġhi 'llahi)“, so zeigen eben dort die unmittelbar folgenden Worte: „Wir wollen von euch weder Vergeltung noch Dank“, daß der Gedanke eschatologisch ist: Man soll nicht auf Dank und Lohn seitens der Menschen, sondern auf die Vergeltung Gottes im Jenseits rechnen.

Daraus läßt sich schon schließen, daß die Eschatologie im Islam einen sehr breiten Raum und eine sehr wichtige Stelle einnehmen wird. Und ein Blick in den Koran, in die Sunna und in die Schriften der arabischen Dogmatiker bestätigt dies.

1. Die Eschatologie des Koran.

Wenn wir nun daran gehen, die Eschatologie des Koran darzustellen, so ist dabei dreierlei zu beachten. Erstens dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir auf Widersprüche stoßen. Die 114 Suren des Koran verteilen sich ihrer Entstehung nach auf einen Zeitraum von 20 Jahren. In dieser Zeit kann Muhammed wohl seine Ansichten über einzelne Punkte geändert haben. Dazu kommt, daß er Bestandteile aus vier verschiedenen Religionen aufgenommen hat, die natürlich auch nicht immer zu einander passen. Er war überhaupt kein klarer, scharfer Denker, mehr Dichter und Redner als Dogmatiker. Wir wollen uns daher gar nicht Mühe geben, die uns aufstoßenden Widersprüche auszugleichen, sondern sie nur feststellen und anerkennen. Zweitens müssen wir bedenken, daß Muhammed als Dichter und Redner oft in Bildern und Gleichnissen spricht. So hat er gewiß auch manches, was sich auf die Eschatologie bezieht und was er selbst später oder was seine Ausleger nach ihm wörtlich genommen haben, ursprünglich bildlich gemeint. Drittens müssen wir die Aussprüche des Koran in ihrem einfachsten, natürlichsten, ursprünglichsten Sinne nehmen und dürfen uns nicht durch die arabischen Ausleger, die alles mögliche hineinzudeuten suchen, irre machen lassen.

Einige Stellen des Koran deuten darauf hin, daß die Sünden der Menschen schon in dieser Welt bestraft werden. Die Unglücksfälle, welche die Menschen auf Erden treffen, werden als Folgen ihrer Thaten aufgefaßt 42, 29. Die Bestrafung auf Erden wird als „nähere Strafe“ von der „größeren Strafe“ im Jenseits unterschieden 32, 21. Oft besteht die irdische Strafe in Schande

(5, 37: „in dieser Welt Schande und in der andern Welt Strafe“). Auch ganze Städte und Völker werden schon auf Erden für ihren Unglauben gestraft, so das Volk des Noah, des Hud, des Šâlih. — Doch konnte es dem Muhammed nicht entgehen, daß die Vergeltung in dieser Welt sehr unvollkommen ist, ja daß es oft gerade dem Guten schlecht und dem Bösen gut geht. Dadurch soll man sich aber nicht irre machen lassen. Gott schenkt den Gottlosen langes Leben, nur damit dadurch ihrer Sünden desto mehr werden (3, 172: „Die Ungläubigen sollen es nicht so ansehen, als ob unsre Geduld, die wir mit ihnen haben, etwas Gutes für sie sei; wir haben nur Geduld mit ihnen, damit sie an Sünde noch zunehmen, und ihnen wird schimpfliche Strafe zu teil werden“). Wenn sie in dieser Welt glücklich sind, so will sie Gott in jener Welt um so mehr strafen (9, 55: „Ihr, der Ungläubigen, Vermögen und ihre Kinder sollen dich nicht in Verwunderung setzen; Gott will sie nur dafür strafen in der andern Welt“). Damit stimmt 46, 19: „An dem Tage, wo die Ungläubigen in die Hölle gebracht werden, wird es heißen: Ihr habt euer Gutes davongetragen in eurem irdischen Leben und habt es genossen, nun wird euch heute vergolten mit der Strafe der Verachtung“. Man wird unwillkürlich an Luk. 16, 25 erinnert: „Gedenke, Sohn, daß du dein Gutes empfangen hast in deinem Leben; nun wirst du gepeinigt“. Ähnlich ist 3, 139: „Wer den Lohn dieser Welt begehrt, dem bringen wir ihn, und wer den Lohn jener Welt begehrt, dem bringen wir ihn“. Oder unter einem vom Ackerbau hergenommenen Gleichnis dargestellt 42, 19: „Wer die Saat der andern Welt sich wünscht, dem werden wir seine Saat wachsen lassen; wer aber die Saat dieser Welt sich wünscht, dem werden wir davon geben, doch hat er an der andern Welt keinen Teil“. So ist diese Welt weniger zur Vergeltung, als vielmehr zur Prüfung bestimmt (21, 36: „Wir stellen euch auf die Probe mit dem Bösen und mit dem Guten zur Prüfung; dann werdet ihr zu uns zurückgeführt“). Es ist gewiß ganz im Sinne Muhammeds, wenn Akḥisârî sagt: „Diese Welt ist ein Ort der Prüfung (maḥall al-ibtilâ), aber die jenseitige Welt ist ein Ort der Vergeltung (maḥall al ġizâ)“. So wird denn die eigentliche Vergeltung ins Jenseits verlegt.

Daß es eine jenseitige Welt giebt, wird im Koran nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt. Da aber viele unter Muhammeds Zeitgenossen das Jenseits leugneten (6, 29: „Es giebt nur ein Leben

in dieser Welt“), so mußte es immer und immer wieder betont werden. „Die nicht daran glauben, sind in schwerer Strafe und großem Irrtum“ 34, 8. Das Jenseits wird als al-âhira oder ad-dâr al-âhira dem Diesseits, ad-dunjâ, al-hajât ad-dunjâ oder al-ûlâ gegenübergestellt. Wir gehen ihm entgegen (7, 135: likâ al-âhira, wo al-âhira als gen. obj. zu fassen ist). Das jetzige Leben ist im Vergleich mit jenem nur ein Spiel und Scherz 6, 32, nur ein kurzer vorübergehender Genuß (matâ').

Die Strafe des Jenseits beginnt nach dem Tode. Wenn allerdings die Dogmatiker des Islam eine Bestrafung im Grabe annehmen, so können wir im Koran nichts davon finden. Die Dogmatiker berufen sich hauptsächlich auf drei Stellen, 40, 11: „Du hast uns zweimal getötet und zweimal lebendig gemacht“; 40, 49, wo von den Leuten Pharaos gesagt wird: „Sie werden dem Feuer entgegengeführt morgens und abends, aber an dem Tage, wo die Stunde eintritt, wird es heißen: Geht hin, ihr Leute Pharaos, in eine noch schwerere Strafe“; endlich 52, 47, wo erst die Strafe am Auferstehungstage geschildert, dann aber hinzugefügt wird: „Fürwahr, den Ungerechten ist noch eine Strafe außer dieser“. Was nun 40, 11 betrifft, so erklärt Îgî (Mewâkif S. 270): „Das ist nichts anderes, als das Töten vor dem Begraben (der natürliche Tod), dann das Lebendigmachen im Grabe (welches der Bestrafung im Grabe vorausgehen soll), dann das Töten im Grabe (welches der Bestrafung folgt), dann das Lebendigmachen zur Auferstehung“. Aber richtiger erklärt Baidâwî: „Das zweimalige Töten besteht darin, daß du uns zuerst als Tote geschaffen, dann am Ende unserer Lebenszeit Tote hast werden lassen; denn töten heißt eine Sache leblos machen, gleich am Anfang oder durch Entwicklung“. Dem entsprechend wäre das Lebendigmachen von der Geburt und der Auferweckung des Menschen zu verstehen. Diese Deutung wird durch die ähnliche Stelle 2, 26 bestätigt: „Ihr seid tot gewesen und er hat euch lebendig gemacht, dann hat er euch sterben lassen, dann hat er euch wieder lebendig gemacht“. Was dann 52, 47 betrifft, so ist mit der „Strafe außer dieser“ jedenfalls eine Strafe gemeint, die, wie wir oben sahen, schon während des irdischen Lebens den Ungläubigen trifft. 40, 49 weist allerdings auf eine zwischen Tod und Auferstehung fallende Bestrafung hin, aber nicht im Grabe, sondern in der Hölle. Wenigstens würde sich so das hier erwähnte Feuer sehr natürlich erklären. Dazu paßt auch die

von Baiḍāwī angeführte Überlieferung, die Seelen der Leute Pharaos seien in den Leibern schwarzer Vögel, welche am Morgen und Abend dem Feuer entgegengeführt werden bis an den Tag der Auferstehung. Hier ist ausdrücklich von einer Bestrafung der Seelen die Rede, während die Strafe im Grabe hauptsächlich den Leib treffen würde. So hat also Muhammed schon vor der Auferstehung eine Bestrafung der Gottlosen in der Hölle angenommen. Und ebenso muß er sich auch unmittelbar nach dem Tode eine Belohnung der Frommen, wenigstens der im Kampf gefallenen Gläubigen, im Paradiese gedacht haben. Denn 3, 163 sagt er von den in der Schlacht bei Ohod oder Bedr Gefallenen: „Du sollst die, welche im Kampf für Gottes Sache gefallen sind, nicht für tot halten; nein, sie sind lebend bei ihrem Herrn und werden gespeist und freuen sich dessen, was Gott ihnen von seiner Gnade zukommen läßt.“ Sonst wird über die Zeit zwischen Tod und Auferstehung im Koran nichts mitgeteilt. Nur das wird gesagt, daß die Gottlosen sich nach dem Tode wieder ins Leben zurücksehen werden, um das, was sie an guten Werken versäumt haben, nachzuholen, daß sich aber hinter ihnen eine Scheidewand (barzah) befindet, die sie nicht zurückkehren läßt 23, 102. Daß von der Zeit zwischen Tod und Auferstehung so wenig geredet wird, erklärt sich aus dem Realismus Muhammeds. Eine Seele ohne Körper konnte er sich nicht vorstellen. Seine Höllenstrafen und seine Paradiesesfreuden sind ja auch größtenteils von der Art, daß die, welche sie empfinden sollen, notwendig eines Körpers bedürfen. Die Zeit zwischen Tod und Auferstehung hat für Muhammed so wenig Bedeutung, daß er 7, 35 f. und 75, 30 von der Beschreibung des Todes sofort zur Beschreibung der Auferstehung übergeht. So beginnt also die Vergeltung des Guten und Bösen im vollen Maße doch erst mit der Auferstehung der Toten am jüngsten Tage.

Die Araber lieben es, ein und denselben Begriff durch die verschiedensten Worte zu bezeichnen. So erscheint auch der jüngste Tag im Koran unter den verschiedensten Namen. Die gebräuchlichsten sind as-sâ'a (die Stunde), jaum al-ḳijâma (Tag der Auferstehung), jaum al-faṣl (Tag der Scheidung), jaum ad-dîn (Tag des Gerichts), jaum al-ḥisâb (Tag der Abrechnung), jaum al-wa'id 50, 19 und al-jaum al-mau'ûd 85, 2 (der verheißene Tag), al-âzifa (die Herannahende) 53, 58; al-wâḳi'a 56, 1. 69, 15 die Eintretende, weil er ganz sicher eintreten wird; al-gâsija 88, 1 die Bedeckende,

weil er die Menschen mit Unglück bedeckt oder weil das Höllenfeuer die Angesichter der Verdammten bedecken wird; al-hākka 69, 1 die Wahrhaftige, entweder weil er wahrhaftig eintritt, oder weil er die Wahrheit aller Dinge ans Licht bringt, oder weil dann alles, was über Rechenschaft und Vergeltung gelehrt worden ist, als wahr erkannt wird; al-kāri'a 101, 1 die Klopfende, weil er bei den Menschen anklopft mit seinen Schrecknissen und ihren Sünden; jaum al-ġam', Tag des Versammelns, da Gott die Engel, Genien und Menschen versammeln wird; jaum at-tagābun 64, 9, Tag des gegenseitigen Betrugs, nach Baiḍāwī: „weil da die einen die andern betrügen, indem die Seligen die Plätze einnehmen, welche die Verdammten hätten einnehmen können, wenn sie selig geworden wären, und umgekehrt“. Denn nach muhammedanischer Anschauung ist jedem Menschen ein Platz im Paradies und ein Platz in der Hölle zurecht gemacht; die Seligen nehmen nun im Paradies nicht nur ihre eignen Plätze in Besitz, sondern dazu auch noch die leer gebliebenen Plätze der Verdammten, und die Verdammten nehmen in der Hölle neben ihren eignen auch noch die frei gebliebenen Plätze der Seligen ein. Der jüngste Tag heißt auch jaum at-tanādī 40, 34 der Tag des gegenseitigen Anrufens, weil die einen die andern zu Hülfe rufen oder einander ihr Leid klagen, oder weil die Bewohner des Paradieses die Bewohner der Hölle anrufen werden; ferner jaum al-ḥasra, Tag des Seufzens 19, 40, weil dann die Bösen seufzen werden über ihre bösen Werke und die Guten über die geringe Zahl ihrer guten Werke; jaum al-ḥurūġ 50, 41, Tag des Herausgehens, nämlich aus den Gräbern; al-jaum al-ma'lūm 56, 50, der bekannte Tag, nämlich für Gott, der ihn schon längst bestimmt hat; jaum al-fath 32, 29, Tag der Öffnung, weil da die Gläubigen von den Ungläubigen befreit werden, während andre das Wort gar nicht auf den jüngsten Tag, sondern auf den Tag der Eroberung Mekkas beziehen; jaum at-talākī 40, 15, der Tag des Sichbegegnens, weil da die Seelen und die Leiber sich begegnen, oder die Bewohner des Himmels und der Erde, oder die Götzen und die, welche ihnen gedient haben, oder die Thaten und die Thäter. Endlich heißt der Tag auch gad 59, 18 morgen, entweder weil er nahe bevorsteht, oder weil die diesseitige Welt als der eine und die jenseitige Welt als der andre Tag betrachtet wird; diese zweite Erklärung wird durch den Namen al-jaum al-āḥir 2, 7 und öfter bestätigt.

Wann der Tag eintritt, ist bei Gott schon bestimmt 11, 106. Wie das Hervorbrechen einer Frucht aus ihren Hüllen, wie das Gebären einer Schwangeren, so wird der jüngste Tag zur rechten Zeit eintreten 41, 47. Aber außer Gott kennt niemand die Stunde, auch Muhammed nicht 43, 85, 78, 42. Der Tag scheint nahe bevorzustehn (54, 1: „Es naht sich die Stunde“; 47, 20: „Ihre Bedingungen sind schon erfüllt“). Doch sagt Muhammed auch 72, 26: „Ich weiß nicht, ob es nahe ist, was euch angedroht wird, oder ob mein Herr es weiter hinausschieben wird“. Denn Gott hat eine andere Zeitrechnung als die Menschen. Bei ihm sind tausend Jahre wie ein Tag 22, 46 vergl. Psalm 90, 4. Gewisse Zeichen werden das Herannahen des Tages ankündigen. Gog und Magog (jâgûg wa-mâgûg), zwei Völker, die wahrscheinlich im Norden Asiens gedacht sind, und die Alexander der Große durch einen ungeheuren eisernen Wall abgesperrt hat, werden hervorbrechen 18, 93 ff., 21, 96. Ferner wird Gott ein Tier aus der Erde hervorgehn lassen, welches die Menschen anredet oder, nach anderer Lesart, verwundet 27, 84. Endlich ist auch Jesus ein Zeichen des jüngsten Tages 43, 61. Den ersten Gedanken hat Muhammed dem Judentum entnommen. Denn auf Grund von Ezechiel Kap. 38. 39 lehren die Juden, daß am Anfang oder am Schluß der messianischen Zeit Gog und Magog auftreten und alle Fürsten und Völker zum Kampf gegen Israel sammeln werden. Das Auftreten des Tieres ist ein christlicher Gedanke, vergl. Offenbarung Joh. 13, 1 ff., nur mit dem Unterschied, daß Johannes das Tier aus dem Meere, Muhammed aber aus der Erde aufsteigen läßt. Der Gedanke, daß das Tier die Menschen anreden soll, wird erst klar, wenn man auf Offenbarung 13, 5. 6 zurückgeht, wo es heißt: „Es ward ihm gegeben ein Mund, zu reden große Dinge und Lästerungen; und es that seinen Mund auf zur Lästerung gegen Gott“. Dadurch wird auch die erstere der beiden oben angeführten Lesarten als die richtige erwiesen. Ein christlicher Gedanke ist auch der, daß Jesus ein Zeichen des jüngsten Tages ist, insofern nämlich seine Wiederkunft den jüngsten Tag ankündigt. Vielleicht gehört auch das zu den Vorzeichen des jüngsten Tages, daß der Himmel in Rauch aufgeht 44, 9, wenn man dieses Ereignis nicht lieber an den Anfang des jüngsten Tages selbst versetzen will, wo große wunderbare Erscheinungen am Himmel und auf der Erde eintreten sollen. So nennt auch Joel 3, 3 unter den Wundern des jüngsten Tages neben Blut und Feuer Rauchsäulen.

Trotz dieser Vorzeichen wird der Tag den Menschen sehr unerwartet kommen 7, 186, und so schnell, daß sie nicht Zeit haben, ihr Testament zu machen oder zu ihren Angehörigen zurückzukehren 36, 49. Der Anfang des Tages wird durch einen Posaunenstoß bezeichnet. Die Posaune heißt einmal, und zwar in einer der ältesten Suren, *nâkûr* 74, 8, an allen anderen Stellen *şûr*. Alle Stellen, in denen die Posaune erwähnt ist, machen mit einer einzigen Ausnahme den Eindruck, als habe Muhammed nur an einen Posaunenstoß gedacht, welchen er *az-zağra* 79, 13, *aş-şaiha* 36, 49 und *aş-şâha* 80, 33 nennt. Erst 39, 68 werden deutlich zwei Posaunenstöße unterschieden, in einer Sure, die nach Nöldekes Einteilung in spätere Zeit, nämlich in die dritte Periode der mekkanischen Suren, in die Zeit zwischen 617 und 622, fällt. Viele Ausleger deuten 79, 6 f.: „An dem Tage, wo da zittert die Zitternde und es folgt ihr die Nachfolgende“ auf die beiden Posaunenstöße, so daß der erste daher den Namen „die Zitternde“ (*ar-râğifa*), der zweite den Namen „die Nachfolgende“ (*ar-râdifa*) führt. Indessen giebt Baidâwî eine andere und viel wahrscheinlichere Auslegung, wonach „die Zitternde“ die Erde ist, welche durch ein gewaltiges Erdbeben erschüttert wird, die „Nachfolgende“ aber der Himmel, welcher gespalten, und die Sterne, welche auseinandergestreut werden.

Diese beiden Posaunenstöße haben eine ungeheure Wirkung. Bei dem ersten Stoß erschrecken alle, die im Himmel und auf Erden sind 27, 89. Die Parallelstelle 39, 68 gebraucht statt *faza'a* (erschrecken) sogar das Wort *şa'ika* (ohnmächtig werden). In beiden Stellen aber wird hinzugefügt: Diejenigen ausgenommen, die Gott (ausnehmen) will. Muhammed scheint also anzunehmen, daß einzelne Wesen nicht erschrecken und nicht ohnmächtig werden, und die Ausleger nennen als solche die vier Erzengel Gabriel, Michael, Isrâfil und 'Azrâil, die Huris und die Träger des göttlichen Thrones. Gleichzeitig mit dem ersten Posaunenstoß tritt ein Erdbeben ein, so furchtbar, daß die Säugenden ihrer Säuglinge vergessen, die Schwangeren abortieren und die Menschen wie Betrunkene umhertaumeln 22, 1 f. Kinder werden vor Schreck zu Greisen 73, 17. „Die seit 10 Monaten trachtige Kamelin wird im Stiche gelassen“ 81, 4; also selbst das, was für den Araber eins der wertvollsten Güter ist und sonst sorgfältig gehütet wird, das wird dann vergessen und vernachlässigt werden. Von dem, was

nun weiter am Himmel und auf der Erde vorgeht, giebt der Koran großartige, ergreifende Schilderungen. Die Städte sind schon vor dem Auferstehungstage untergegangen 17, 60. Die Menschen sind wie zerstreute Mücken; das soll doch wohl bedeuten, daß sie ängstlich durcheinander rennen und nach allen Seiten auseinanderstieben 101, 3. Die wilden Tiere drängen sich vor Schreck zusammen 81, 5. Die Berge werden von ihrem Platze fortgerückt 81, 3; wie Wolken fliegen sie dahin 27, 90. Sie gleichen einer schnell verschwindenden Luftspiegelung 78, 20. Sie werden wie Staub 56, 6 oder wie Sandhaufen, die der Wind zusammengefeht hat 73, 14, wie zerpfückte Wolle 101, 4. Die Erde wird, nachdem die Berge verschwunden sind, eine Ebene ohne Vertiefung und Erhöhung 20, 105. Die beiden Meere, die Gott durch eine Scheidewand getrennt hat — Muhammed meint jedenfalls das mittelländische und das rote Meer — treten über ihre Ufer und laufen zusammen 82, 3. Die Sterne werden ausgelöscht und auseinander gestreut 82, 2. Die Sonne wird „umwunden“ d. h. verfinstert (das arabische kawwara wird vom Winden des Turbans um den Kopf gebraucht) 81, 1. Der Mond verliert seinen Schein 75, 8. Sonne und Mond werden miteinander vereinigt 75, 9, wahrscheinlich so, daß der Mond in die Sonne hineinstürzt. Der Himmel ist rot wie eine Rose und flüssig wie Öl 55, 37 (doch bedeutet dihan auch ein rotes Fell). Er wird wie Schaum 70, 8, und wogt auf und nieder 52, 9. Er spaltet sich 73, 18, vielleicht um die Engel herabsteigen zu lassen; denn 25, 27 wird das Spalten des Himmels unmittelbar mit dem Herabsteigen der Engel verbunden.

In den Stellen nun, wo der Koran nur von einem Posaunenstoß redet, wird mit der Erschütterung der Erde unmittelbar die Auferstehung der Toten verbunden. „Die Erde läßt hervorgehen, was in ihr ist“ 84, 4, wobei man wohl nicht mit Baidâwî an verborgene Schätze, sondern nur an die Toten zu denken hat. So wird auch 82, 4 zum Spalten des Himmels, dem Zerstreuen der Sterne und dem Durcheinanderwogen der Meere sofort das Öffnen der Gräber hinzugefügt. Dagegen wird in der schon erwähnten Stelle 39, 68 zwischen die Erschütterungen des Himmels und der Erde und die Auferstehung der Toten ein zweiter Posaunenstoß eingeschoben. Jedenfalls wird vorausgesetzt, daß unter den gewaltigen Umwälzungen bei der ersten Posaune die bis dahin noch

lebenden Menschen umgekommen sind. Aber beim zweiten Posaunenstoß werden sie aus ihren Gräbern herauskommen. Ein „Rufer“ wird sie rufen von einem „nahen Orte“ aus 50, 40. Unter dem Rufer verstehen die Ausleger Isrâfil oder Gabriel, der nahe Ort ist einer, von dem aus seine Stimme zu allen dringen kann, vielleicht der Tempelberg in Jerusalem, der nach muhammedanischer Vorstellung in der Mitte der Welt liegt.

Die Auferstehung der Toten wird von Muhammed mit besonderem Nachdruck betont. Denn hierauf beruht bei ihm die ganze Lehre von der Vergeltung. Aber gerade hierin fand er ungemein viel Widerspruch. „Wenn wir Knochen und Staub geworden sind“, so fragen sie ihn 17, 52, „dann sollen wir aufgeweckt werden als neue Geschöpfe“? Die Gründe, die er für die Auferstehung anführt, sind doppelter Art. Einerseits weist er auf die wunderbare Entstehung des Menschen hin und zieht daraus den Schluß: „Sollte Gott, der den Menschen aus Staub und aus einem Tropfen geschaffen hat, nicht auch Macht haben, ihn nach dem Tode wieder herzustellen“? 80, 22, 86, 8. Muhammed zieht sogar einen Schluß a maiori ad minus, indem er 30, 26 sagt: „Er ist's, der die Schöpfung hervorgebracht hat, dann stellt er sie wieder her, und dies (nämlich das Wiederherstellen) ist für ihn noch leichter (als das erste Hervorbringen)“. Andererseits erinnert er an die Wunder, die Gott jetzt schon am Himmel und auf der Erde thut. Denn auf der Erde vollzieht sich in gewisser Weise schon jetzt eine Auferstehung. Wenn im Morgenland die heiße Jahreszeit eintritt, dann ist die Erde wie tot; alles verdorrt und vertrocknet. Da läßt Gott einen Regen fallen, und die tote Erde wird wieder lebendig; ganze Landschaften werden neu belebt; Früchte brechen hervor; in den Gärten wachsen Palmen und Trauben; Quellen rieseln durchs Land (36, 33 ff. und öfter). Auch die Erschaffung von Himmel und Erde 46, 32, der Wechsel von Tag und Nacht und der geordnete Lauf der Gestirne, sogar die Arche Noäh 36, 41 und das Erwachen der Siebenschläfer 18, 20 muß dazu dienen, die Macht Gottes und damit die Möglichkeit der Auferstehung zu beweisen. Die Schöpfung sowohl wie die Auferweckung der Menschen ist für Gott so leicht, als handelte sichs nur um Erschaffung und Erweckung einer einzelnen Seele 31, 27. Die ganze erste Schöpfung wäre ja auch nur eine Spielerei (‘abat), wenn nicht eine zweite Schöpfung darauf folgte 23, 117.

— Ob der Koran auch eine Auferstehung der Tiere lehre, läßt sich schwer entscheiden. Die beiden Stellen, die man dafür anführt, sind 81, 5 und 6, 38. Die erstere Stelle („wenn die wilden Tiere versammelt werden“) haben wir schon oben erwähnt, indem wir sie auf die Zeit des ersten Posaunenstoßes bezogen, wo die wilden Tiere vor Schreck sich zusammendrängen werden. Die andere Stelle aber wird sehr verschieden übersetzt und ausgelegt. Wenn auch da im Anfang des Verses von den Tieren und Vögeln die Rede ist, so scheinen doch die letzten Worte: „Sie werden zu ihrem Herrn zurückkehren“ sich auf die Menschen allein zu beziehen. Jedenfalls wird in den Beschreibungen der Auferstehung nur auf die Menschen Bezug genommen.

So wird denn Gott die Menschen bis in die Fingerspitzen hinein wieder herstellen 75, 3. Dann werden sich die Seelen mit den Leibern verbinden 81, 7. Muhammed vergleicht die Auferstandenen mit einem Heuschreckenschwarm, „wegen ihrer Menge und ihres Durcheinanderlaufens und ihrer Ausbreitung“, wie Baidâwî erklärt. Staunend werden sie um sich blicken 39, 68. Den Gottlosen wird die Zeit, die sie im Grabe zugebracht haben, so kurz vorkommen, als sei es nur ein Tag 20, 103. 46, 35, nur eine Stunde gewesen 10, 46. Ihre Augen sind blau 20, 102, nach Baidâwî „weil blaue Augen am häßlichsten und den Arabern am verhaßtesten sind; denn die Römer, ihre Erzfeinde, hatten blaue Augen; oder im Sinne von blind, weil bei den Blinden die Pupille blau ist“. Ihre Herzen klopfen, ja ihre Herzen sind „Luft“ 14, 43. Ihre Blicke sind vor Scham zu Boden gesenkt, und verwundert fragen sie: „Sind wir zu unserm früheren Zustand wieder zurückgeführt, nachdem wir verfaulte Knochen waren?“ 79, 8 ff. In andern Stellen wird wieder gesagt, daß sie flehend ihre Häupter erheben und ihre Blicke starr nach oben richten 14, 43 f. Nur mit gedämpfter Stimme wagen sie zu reden. Wohl bitten sie um Aufschub; derselbe wird ihnen aber nicht gewährt. Da giebt es dann schwarze und weiße Gesichter, was jedenfalls bildlich gemeint ist, jenes als Ausdruck der Angst, dieses als Zeichen der Freude 3, 102 f. Die Gesichter der einen sind mit Staub und Schmutz bedeckt, die der andern sind glänzend, lachend und fröhlich 80, 38. Da giebt's Gesichter, welche leuchten, aber auch finstre Gesichter 75, 22 ff. So wird man also schon vor dem Gericht die, welche zur Verdammnis und die, welche zur Seligkeit bestimmt sind, von

einander unterscheiden können. Darauf bezieht sich 55, 41: „Die Gottlosen werden an jenem Tag an ihren Zeichen erkannt“. Hierher gehört auch 3, 176, wo Muhammed von denen, welche die Abgaben für religiöse Zwecke verweigern, sagt: „Sie werden das, was sie aus Geiz zurückhalten, wie eine Halskette tragen am Tage der Auferstehung“. Auch das möchten wir zunächst als bildlichen Ausdruck fassen dafür, daß auch die Verweigerung der Abgaben mit vor das Gericht des jüngsten Tages gezogen werden wird. Dabei kümmert sich keiner um den andern; jeder ist vollständig mit sich selbst beschäftigt. Die Auferstandenen werden sogar vor ihren Freunden und nächsten Angehörigen fliehen 80, 34 ff. Ja, wenn es etwas hülfe, dann würden sie gern ihre nächsten Freunde und Verwandten preisgeben, um sich dadurch zu retten 70, 10; so sehr werden dann alle irdischen Verbindungen gelöst sein. So heißt es auch 23, 103: „Wenn in die Posaune gestossen wird, dann giebt's keine Verwandtschaft zwischen ihnen und sie werden nicht nach einander fragen“. Nun wird von acht Engeln der Thron Gottes herbeigetragen 69, 17. Hierhin gehört das Wort: „Die Erde wird leuchten im Lichte des Herrn“ 39, 69. Es ertönt abermals ein Ruf, dem alle folgen müssen 20, 107. In langen Reihen werden sie vor Gott hingestellt. Das dafür gebrauchte Wort 'araḍa bezeichnet eigentlich die Darstellung des Heeres vor dem Sultan, die Militärparade. Dies ist das oft erwähnte Entgegengehen Gottes (likā al-lahi, wobei al-lahi gen. Obj. ist) 6, 31 und öfter. Alle müssen sich auf dem Versammlungsort (makām 14, 17) einfinden. Keiner darf zurückbleiben. Engel werden die Menschen zusammen-treiben. Muhammed sagt 50, 20: „Es kommt jede Seele und mit ihr ein Treiber und ein Zeuge“, wobei nur zweifelhaft ist, ob damit zwei verschiedene Engel gemeint sind, oder ob beide Thätigkeiten, das Vorwärtstreiben und das Zeugnisablegen, in einem Engel vereinigt sind. — 17, 99 wird gesagt: „Wir werden sie am Auferstehungstage auf ihren Gesichtern versammeln.“ Dieser Ausdruck, verbunden mit dem ähnlichen 67, 22: „Ist etwa der besser geführt, welcher auf sein Gesicht gestürzt dahingeht, oder der, welcher aufrecht geht auf geradem Wege?“ hat zu den eigentümlichsten Vorstellungen geführt. Man hat das Gehn auf dem Gesicht wörtlich genommen. Und Muhammed selbst scheint diese Auffassung bestätigt zu haben. Denn als man ihn fragte, wie man denn auf dem Gesicht gehen könne, soll er geantwortet haben:

„Der, welcher sie auf ihren Füßen hat gehen lassen, ist mächtig, sie auch auf ihren Gesichtern gehen zu lassen.“ Ist dieser Ausspruch echt, so hat Muhammed entweder den ursprünglichen Sinn seines Wortes selbst nicht mehr verstanden, zumal da er sich bei der Offenbarung seiner Suren in einem Zustand der Erregung und Ekstase befinden mochte, oder er hat gefühlt, daß er seine Genossen, die ihn durch ihre neugierigen Fragen manchmal in Verlegenheit setzten, am leichtesten durch eine buchstäbliche Auffassung der Stelle würde befriedigen können. Den richtigen Sinn hat wohl Baiḍâwî getroffen, wenn er zu 17, 99 erklärt: „Sie werden auf den Gesichtern hingeschleift“ vergl. 54, 48. Annehmbar ist auch die Erklärung, welche Baiḍâwî zu 67, 22 giebt: „Die Bedeutung des „hingestürzt“ ist die, daß er alle Augenblicke stolpert und auf sein Gesicht fällt wegen der Unebenheit seines Weges.“ Gazzâlî, welcher diese Erklärung ebenfalls annimmt, bemerkt noch, daß die Araber von einem, der mit dem Gesicht auf der Erde liegt, zu sagen pflegen: „Er geht auf seinem Gesicht“ (ad-durra al-fâhira S. 51 des arab. Textes). Bildlich fassen wir auch die 17, 99 unmittelbar folgenden Worte: Wir werden sie am Auferstehungstage versammeln „blind, stumm und taub“ und 17, 74: „Wer in dieser Welt blind war, wird auch in der andern Welt blind sein.“ An ein wirkliches Stummsein kann man schon deshalb nicht denken, weil öfters mitgeteilt wird, was die Auferstandenen zu einander sagen werden; stumm heißen sie vielmehr deshalb, weil sie vor Angst nicht reden können, vergl. 27, 87. 36, 65. Und ebenso ist dann auch die Blindheit und Taubheit zu erklären; sie werden vor Angst nicht sehen und nichts hören. Der Gedanke ist wohl dem Judentum entnommen. Die Juden lehren nämlich, diejenigen, welche in dieser Welt einen körperlichen Schaden an sich haben, würden auch mit diesen Schäden auferstehen, damit sie von ihren Angehörigen gleich erkannt werden; dann werde Gott diese Schäden heilen. Muhammed hat nun diesen Gedanken, dessen Zusammenhang er nicht verstand, in seiner Weise verwendet, um die Schrecken des jüngsten Tages anschaulich zu machen. — Aber nicht nur die Menschen werden zum Gericht versammelt, sondern mit ihnen auch die Ginnen. Es sind dies Wesen, welche eine Mittelstufe zwischen den Engeln und den Menschen bilden. Denn während die Engel aus Licht und die Menschen aus Lehm geschaffen sind, so sind die Ginnen aus reinem d. h. rauchlosem Feuer 15, 27.

55, 14. Zu ihnen gehört Iblis 18, 48, der nach dem Hebräischen auch *šaitân* genannt wird. Daher sind auch unter den „Heeren des Iblis“ 26, 84 *Ġinnen* zu verstehen. Unter den *Ġinnen* giebt es wie unter den Menschen gute und böse 72, 11. Die bösen gehn darauf aus, die Menschen zu verführen 41, 29. Auch die heidnischen Götzen scheint Muhammed sich als *Ġinnen* gedacht zu haben 6, 100. 34, 40. 72, 6. Zu den *Ġinnen* sind auch, wie zu den Menschen Gesandte geschickt worden 6, 130. Einige *Ġinnen* haben sogar zugehört, als Muhammed den Koran vorlas, und sind davon so ergriffen worden, daß sie das Gehörte den andern *Ġinnen* verkündigten 46, 28. 72, 1. Andere dagegen haben sich den Gesandten widersetzt (6, 112: „So haben wir jedem Gesandten Feinde geschaffen, Satane von den Menschen und den *Ġinnen*.“) Daher giebt es auch unter den *Ġinnen* Gläubige und Ungläubige 72, 14. Und daher werden sie auch mit den Menschen vor Gericht gezogen 25, 18, 55, 39.

Nachdem alle versammelt sind, wird Abrechnung (*ḥisâb*) gehalten. Eine im Koran oft wiederkehrende Wendung lautet: „Gott ist ein schneller Rechner“ (2, 198 und öfter), wozu Baidâwî erklärt: „Er rechnet mit den Menschen ab in einem Augenblicke trotz ihrer Menge und der Menge ihrer Thaten.“ Dabei treten, wie bei jedem ordentlichen Gericht, Zeugen auf. Die ersten Zeugen sind „die Bücher“. Was es damit für eine Bewandnis hat, zeigt am deutlichsten 82, 10 ff.: „Über euch sind Wächter gesetzt, edle Schreiber, welche wissen, was ihr thut.“ Diese Schreiber schreiben nun die Thaten des Menschen in ein Buch, wobei weder eine kleine noch eine große Sünde vergessen wird 18, 47. An andern Stellen wird von Gott selber gesagt, daß er die guten und bösen Werke der Menschen aufschreibe 21, 94. Auch Worte werden aufgeschrieben 3, 177, 19, 82. Sonach hat man wohl zu unterscheiden zwischen dem Buch, in welches Gott von Ewigkeit her alle Dinge aufgeschrieben hat, ehe sie geschehen (die wohlbewahrte Tafel) und den Büchern, in welche die Dinge erst eingeschrieben werden, nachdem sie geschehen sind. Es ist an manchen Stellen z. B. 36, 11. 78, 29 nicht ganz klar, von welchem Buche die Rede ist. Eine Unklarheit besteht in Bezug auf die Bücher auch insofern, als manchmal von einem, manchmal von mehreren Büchern die Rede ist. 17, 14 und 39, 69 ist nur von einem Buche die Rede; denn es heißt: Das Buch wird hingelegt. Dagegen scheint nach

45, 27 jedes Volk sein besonderes Buch zu haben; denn hier heißt es: „Du wirst jedes Volk auf den Knien liegen sehen, und jedes Volk wird zu seinem Buche gerufen.“ Nach andern Stellen soll sogar jeder Mensch sein Buch in die Hand bekommen, so daß es also dann so viele Bücher gäbe als Menschen. Will man eine Ausgleichung dieser Widersprüche suchen, so könnte man annehmen, daß in dem einen Buche, in welchem alles zusammengefaßt ist, jeder Mensch wieder seine besondern Blätter habe. Von diesen Büchern ist aber nach 83, 7 ff. wieder das Buch der Gottlosen und das Buch der Frommen zu unterscheiden. Darunter denken wir uns zwei Bücher, in denen nicht die Thaten, sondern nur die Namen der Gottlosen und der Frommen aufgezeichnet sind. Jenes befindet sich in *siġġîn* d. h. Kerker, worunter die Ausleger einen Ort unter der siebenten Erde verstehen, dieses in *‘illijjûn* d. h. Erhebung, was ein Ort über dem siebenten Himmel sein soll. Doch werden in derselben Stelle auch *siġġîn* und *‘illijjûn* als „deutlich geschriebene Bücher“ bezeichnet. So würde *‘illijjûn* dem in der Bibel erwähnten Buch des Lebens entsprechen, vergl. 2. Mos. 32, 32. Dan. 12, 1. Phil. 4, 3. Offenbar. 20, 12; und es lag ja nahe, diesem auch ein Buch des Todes gegenüberzustellen. Die wohl bewahrte Tafel erinnert an Psalm 139, 6, während Dan. 7, 10. Offenbar. 20, 12 auch das Aufschlagen der Bücher am Gerichtstage erwähnt wird. Den Menschen werden nun ihre Bücher aufgeschlagen entgegengebracht 17, 14. Die Frommen nehmen ihr Buch in die rechte Hand, die andern tragen es in der Linken, mit der sie es hinter ihren Rücken halten, jedenfalls um es vor andern zu verbergen 17, 78 ff. 84, 7 ff. Jene rufen ihren Genossen zu: „Hier, lest mein Buch!“ 69, 19; diese dagegen sagen: „O hätte ich doch nicht dies mein Buch, und wüßte ich nichts von meiner Abrechnung; wäre es doch mit mir zu Ende!“ 69, 25, und „Weh uns, was ist das für ein Buch!“ 18, 47. — Die zweiten Zeugen im Gericht sind die Glieder des Menschen. Die Gottlosen werden am jüngsten Tage nicht reden und sich nicht entschuldigen dürfen 77, 35 f. Dafür werden die Hände, Füße und Zungen reden und zeugen 36, 65. 24, 24. Was sich Muhammed dabei gedacht, ist schwer zu sagen, gewiß nicht das, was einige Ausleger darunter verstehen, Gott werde diesen Gliedern die Fähigkeit der Sprache geben; sein Gedanke ist wohl der, daß die Spuren der begangenen Sünden an den Gliedern hervortreten, wobei man z. B. an Blutspuren an den Händen der Mörder denken könnte.

So brauchen die Menschen also garnicht erst nach ihren Sünden gefragt zu werden 55, 39. Indessen findet sich daneben auch die Stelle: „Bei deinem Herrn, wir werden sie fragen allzumal nach dem, was sie gethan haben“ 15, 92. Wir müssen hier einfach einen Widerspruch anerkennen, ohne zu den Erklärungskünsten der Ausleger unsre Zuflucht zu nehmen. Hierhin gehört auch 99, 4 f.: „An jenem Tage wird die Erde ihre Geschichten erzählen, dadurch, daß dein Herr es ihr offenbart hat.“ Auch das fassen wir als eine poetische Wendung, wodurch ausgedrückt werden soll, daß alles, auch die geheimsten Thaten, die auf der Erde geschehen sind, an jenem Tage zum Vorschein kommen werden. — Endlich sollen aber auch wirkliche Personen als Zeugen auftreten 40, 54. Muhammed denkt dabei an die Engel, worauf schon 50, 20 hinwies, ferner an die Gläubigen, deren Glaube ein Beweis dafür ist, daß Gott den Menschen Gesandte geschickt hat (2, 137: „So haben wir euch zu einem gerechten Volk gemacht, damit ihr Zeugen seid über die Menschen“), vor allem aber an die Propheten, die Gott jedem Volke gegeben hat 39, 69. 77, 11. Diese werden dann erzählen, wie sie von ihrem Volk aufgenommen worden sind. So wird auch Muhammed dann Zeugnis gegen sein Volk ablegen 16, 91. Aber auch hierzu findet sich ein Widerspruch 5, 108: „An dem Tage, wo Gott die Gesandten versammelt, da wird er sagen: Was habt ihr für Antworten bekommen? Da sagen sie: Wir wissen es nicht, du weißt die Geheimnisse.“ Einige Ausleger wie Gazzâlî (Ad-durra al-fâhira S. 78) nehmen an, die Gesandten hätten über den Schrecken des Gerichts wirklich die Antworten, die sie empfangen haben, vergessen; wahrscheinlicher aber ist die auch von Gazzâlî erwähnte Erklärung, sie wollten mit diesen Worten Gotte als dem Allwissenden die Ehre geben und daher mit ihrem eignen Wissen zurücktreten.

Beim Gericht wird Gott auch die Wage aufstellen, auf der die Thaten der Menschen gewogen werden. „Die, deren Wagschalen schwer sind, das sind die Glückseligen; aber die, deren Wagschalen leicht sind, das sind die, welche sich selbst Schaden bereiten“ 7, 7 f. 23, 104 f. Muhammed hat sich die Wage natürlich als aus zwei Schalen bestehend gedacht, eine für die guten und eine für die bösen Werke, so daß es in den eben zitierten Stellen genauer heißen müßte: „Diejenigen, bei denen die Wagschale der guten Werke schwer ist u. s. w.“ Oder man müßte annehmen, daß in die eine Schale die Werke der Menschen, in die andre die Gebote

oder die Wohlthaten Gottes gelegt würden. Diese Wage ist aber „richtig“ gestellt, so daß keiner beim Abwägen betrogen wird. Auch die kleinste That, sie sei gut oder böse, wird, wenn sie auch nur das Gewicht eines Senfkorns hat, Berücksichtigung finden 21, 48. Wir haben hier einen ähnlichen Fall, wie oben, wo es sich um das Gehen auf den Gesichtern handelte. Ursprünglich hat Muhammed gewiß nicht an eine wirkliche Wage und ein wirkliches Wägen gedacht. Die betreffenden Stellen sollen nur den Gedanken ausdrücken, daß beim Gericht vollkommene Gerechtigkeit walten wird. Später aber, als Muhammed seinen Anhängern auf ihre Fragen genauere Auskunft über diese Wage geben mußte, hat er seine Aussprüche buchstäblich gefaßt. Er sah nun wohl ein, daß man sich ein wirkliches Wägen der Thaten nicht vorstellen kann. Er kam aber über diese Schwierigkeit leicht hinweg, indem er sagte, nicht die Thaten, sondern die Bücher, in denen die Thaten verzeichnet seien, würden gewogen.

Helfer giebt es am jüngsten Tage nicht 71, 26. Es wird auch kein Lösegeld angenommen 6, 69. Verwandte können ihren Verwandten nicht beistehen. Es giebt keinen Handel und keine Freundschaft 14, 36, d. h. man kann das, was an guten Werken fehlt, sich nicht erhandeln; man kann sich's auch nicht von Freunden borgen. Jede Seele wird ihre eigne Last tragen. Keiner darf für den andern eintreten 17, 16. 53, 39. Es kann nicht der Vater für den Sohn noch der Sohn für den Vater büßen 31, 32. Wenn jemand etwa dann noch gläubig werden wollte, so wird auch das nicht mehr helfen 6, 159.

Was wird nun am jüngsten Gericht eigentlich den Ausschlag geben? Nichts andres als die Stellung, die ein Mensch zum Islam eingenommen hat. So zerfällt die ganze Menschheit in zwei Klassen, Gläubige und Ungläubige. Um die Gläubigen noch genauer zu bezeichnen, so wird zuweilen hinzugefügt, woran sie glauben, nämlich an Gott, seinen Gesandten, die Engel, den Koran, die jenseitige Welt und den Auferstehungstag. Diese Gläubigen werden auch als die Gottesfürchtigen bezeichnet und als Freunde Gottes. Indessen müssen mit dem Glauben gute Werke verbunden sein; man muß „im Glauben Gutes sammeln“ 6, 159. Daher finden wir häufig die Wendung: „Diejenigen, welche glauben und Gutes thun“. Daher heißen die Gläubigen auch muhsinûn (die Gutes thun). Es wäre aber ein großer Irrtum, wollten wir unter den guten Werken nur

äußere religiöse Zeremonien verstehen, wie die Verrichtung der vorgeschriebenen Gebete, das Einhalten der bestimmten Fastenzeiten, oder die Wallfahrt nach Mekka mit ihren verschiedenen Gebräuchen. Sondern wir finden im Koran eine Menge sittlicher Vorschriften, welche eine hohe und ideale Auffassung der Religion voraussetzen. Vor allem kommt das Almosengeben in Betracht, was sowohl in Geld als auch in Speise bestehen und ebenso heimlich wie öffentlich geschehen kann. Am meisten hat man dabei arme Verwandte zu berücksichtigen. An das Almosengeben schließt sich die Pflicht, Wanderer zu beherbergen und Gefangene freizulassen. Besonders werden die Waisen den Gläubigen ans Herz gelegt. Man soll ihr Vermögen nicht veruntreuen, sie vielmehr nach Kräften unterstützen. Auch gegen die Sklaven soll man freundlich und mildthätig sein. Pietät gegen die Eltern wird öfters eingeschärft, ausgenommen, wenn die Eltern einen zum Götzendienst verführen wollen. Im Handel und Wandel wird Gerechtigkeit gefordert. Man soll rechtes Maß und Gewicht brauchen, den Eid und Bündnisse halten, anvertraute Güter hüten und zurückgeben, im Gericht gerechtes Urteil sprechen, auch Verwandten gegenüber. Doch nicht nur im Thun, auch im Leiden sind die guten Werke zu suchen, im Ertragen dessen, was Gott schickt oder was Menschen uns zufügen. Eine häufig erwähnte Tugend des Muslim ist die Geduld (aş-şabr). Und das führt zu der noch höheren Forderung, daß man denen, die uns erzürnt haben, vergeben, von der Rache für erlittene Kränkungen abstehen, ja sogar Böses mit Gutem vergelten soll 23, 98. Alle diese Werke sollen mit dem Glauben an Gott verbunden sein. — Den Gläubigen stehen gegenüber die Ungläubigen, zu denen in der späteren Zeit noch die „Heuchler“ kommen, d. h. die, welche nicht aus innerer Überzeugung, sondern aus irgend welchen äußeren Gründen den Islam annahmen. Wie nun der Glaube mit guten, so ist der Unglaube in der Regel mit schlechten Werken verbunden. Daher heißen die Ungläubigen auch fasikun, kasitun, muğrimûn, zalimûn, fağğâr, fağara, lauter Worte, welche die Ungerechtigkeit im Handel und Wandel ausdrücken. Unter diesen schlechten Werken haben wir uns zunächst natürlich das Gegenteil von dem zu denken, was wir oben als gute Werke aufzählten, also die Unterlassung des Betens, des Fastens, der Wallfahrt und des heiligen Kriegs, Ungehorsam gegen die Eltern, falsches Maß und Gewicht; dann aber auch Weintrinken und Glücksspiele, den Genuß

von Schweinefleisch, Blut und Ersticktem, Unzucht, Bestechung des Richters, Lüge, falsches Zeugnis, Mord, besonders Kindermord, Selbstmord, Wucher, Übermut, vor allem aber Götzendienst und Abfall vom Glauben. Ja Muhammed warnt nicht nur vor äußeren, sondern auch vor inneren Sünden 6, 120, wozu Baidâwî erklärt: „Was offenbar ist und was verborgen ist, oder was mit den Gliedern und was mit dem Herzen geschieht“. Was ist aber von denen zu halten, welche ungläubig sind und doch gute Werke verrichten? Hierüber sagt der Koran 9, 17: „Was soll es für die Götzendiener bedeuten, daß sie das Bethaus Gottes besuchen, obgleich sie den Unglauben zur Schau tragen? Deren Werke sind hinfällig, und sie kommen ins höllische Feuer ewiglich. Stellt ihr etwa die, welche den Pilger tränken und das heilige Bethaus besuchen, auf eine Linie mit dem, der da glaubt an Gott und an den letzten Tag und kämpft für die Sache Gottes? Nicht stehen die beiden bei Gott auf gleicher Linie.“ Die guten Werke helfen also nichts, wenn sie mit Unglauben verbunden sind. Denn der Unglaube ist, von allem andern abgesehen, selbst schon ein böses, ja das aller-schlimmste Werk. Darauf weist auch 25, 25: „Wir treten heran an das, was sie von Werken gethan haben und machen es zu ausgesträuten Stäubchen“, wozu Baidâwî richtig erklärt: „Wir zerstören das, was sie an edlen Werken in ihrem Unglauben gethan haben, wie das Beherbergen eines Gastes und Freundlichkeit gegen die Verwandten und Unterstützung eines Leidenden, und machen es hinfällig, weil das vermisst wird, was die Bedingung seiner Anrechnung ist.“ Haben die Ungläubigen wirklich etwas Gutes gethan, so ist ihnen das schon in diesem Leben vergolten worden 46, 19. Ebenso wie der Unglaube macht auch der Götzendienst alle guten Werke zu schanden 39, 65. — So sind es denn im letzten Grunde doch nicht die Werke, die den Ausschlag geben, sondern Glaube und Unglaube. Und wenn doch wieder an vielen Stellen gesagt wird: „Ihr werdet belohnt bez. bestraft für das, was ihr gethan, was ihr gesammelt, was eure Hände vorausgeschickt haben“, so sind die Werke hier nur gemeint, insofern sich darin Glaube und Unglaube offenbaren. Übrigens kommen dabei nicht die Thaten selbst in Betracht, sondern vielmehr die Absichten, die einer bei seinen Thaten gehabt hat 20, 16. 53, 40 f. 79, 35. 88, 9, vergl. den Ausspruch Muhammeds: al-a'mâl bin-nijjât.

Mit großem Nachdruck wird die Gerechtigkeit Gottes betont.

Immer wieder hören wir den Satz: „An jenem Tage wird keinem Unrecht geschehn, auch nicht um das Gewicht eines Atoms“ (oder einer Ameise) 4, 44. 99, 7 f. Der Grundsatz, nach dem Gott handeln wird, lautet nach 10, 27: „Denen, die Gutes gethan haben, Gutes und noch ein Zuschuß; denen, die Böses gesammelt haben, Vergeltung des Bösen in entsprechender Weise“.

Wie es aber Ungläubige giebt, die doch Gutes thun, so kann es auch Gläubige geben, die böse Werke vollbringen. Diese verweist Muhammed auf die Barmherzigkeit Gottes. Erstlich zeigt sich Gottes Barmherzigkeit darin, daß er die bösen Werke nur einfach, die guten aber zehnfach vergelten will 6, 161. Wenn daneben gesagt wird, Gott werde die Strafe verdoppeln 7, 36. 25, 69, so bezieht sich das eben auf solche, deren Sünden doppelt schwer wiegen, z. B. auf die Frauen Muhammeds, welche sich mit Unkeuschheit versündigen 33, 30. „Die grössere Sündhaftigkeit“, sagt Baidâwî, „folgt aus der grösseren Gnade, mit der der Sünder begnadigt worden ist“. — Ferner wird ausdrücklich gesagt, daß die, welche sich von schweren Sünden (kabâir) ferngehalten haben, für ihre kleinen Sünden (lamam) Vergebung erlangen 4, 35. 53, 33. Ja es heisst sogar 39, 54: „Gott vergiebt die Sünden in ihrer Gesamtheit“. So sollen z. B. unbedachte Eide, wie sie bei den Arabern häufig vorkommen mochten, nicht gestraft werden, sondern nur das, was „ihre Herzen begangen haben“, d. h. was sie mit Willen und Überlegung gesprochen haben 2, 225. Häufig genannte Eigenschaften Gottes sind daher 'afuww und gafûr, vergebend. Gott ist wâsi' al-magfira, reich an Vergebung. Was unter schweren Sünden (kabâir), die nicht vergeben werden können, zu verstehen sei, darüber giebt der Koran keine genaue Auskunft. Nach 4, 51 scheint der Götzendienst, nach 4, 94 der vorsätzliche Mord eines Gläubigen dazu zu gehören. Doch wird 53, 33 mit kabâir auch fawâhisch unmittelbar verbunden, was schimpfliche Handlungen, speziell Unzucht bezeichnet. — Ferner wird der Buße (tauba) eine hohe Bedeutung beigelegt, z. B. 9, 105: „Wissen sie nicht, daß Gott die Buße annimmt von seinen Knechten?“ Das Wort tâba, verwandt mit dem hebräischen schûb, bedeutet ursprünglich zurückkehren, tauba also die Rückkehr zu Gott, nachdem man sich von ihm weggewendet hatte. Die Buße gilt aber nur für solche Sünden, die aus Unwissenheit begangen worden sind 6, 54. Wenn jemand etwa mutwillig sündigt und meint, er könne in der Todesstunde

durch Buße alles Vorausgegangene wieder gut machen, so ist das ein Irrtum 4, 21f. Der Buße müssen vielmehr Glaube und gute Werke folgen 7, 152. Der Mensch muß Gutes an die Stelle des Bösen setzen 27, 11. Durch gute Werke kann man frühere böse Werke „vertreiben“ 11, 116. 13, 22. 28, 54. Dieser Umkehr des Menschen entspricht dann eine Umkehr Gottes 2, 51, nämlich vom strafenden Zorn zur vergebenden Barmherzigkeit 2, 51. Der Mensch, insofern er sich wieder zu Gott wendet, heißt *awwâb*, Gott aber, insofern er sich zum Menschen wendet, *tawwâb*. Beim jüngsten Gericht wird dann Gott die nach der Buße vollbrachten guten Werke an die Stelle der früher begangenen bösen setzen 25, 70. — Dazu kommt nun endlich noch die Fürbitte für die Sünder. Denn wenn es auch 2, 45 heißt: „Keine Seele kann für die andere büßen, es wird auch von ihr keine Fürbitte zugelassen und kein Lösegeld angenommen“, und 6, 69: „Es giebt keinen Helfer und Fürbitte außer Gott“, so lesen wir doch auch 44, 41: „An jenem Tage wird kein Freund dem andern etwas nützen können, und sie werden keine Hülfe finden außer denen, deren sich Gott erbarmt“, und 20, 108: „An jenem Tage wird die Fürbitte nichts nützen außer denen, welchen es Gott erlaubt“ (nämlich daß sie Fürbitte thun oder daß für sie Fürbitte gethan wird). Hier wird doch offenbar anerkannt, daß eine Fürbitte von seiten gewisser Personen möglich ist. Etwas Genaueres über die Fürbitte ist aus dem Koran nicht zu ersehen. Zwar redet die Stelle 47, 21, auf die sich die Dogmatiker vielfach berufen, von einer Fürbitte Muhammeds: „Bitte um Vergebung für deine Sünden und für die Gläubigen beiderlei Geschlechts.“ Aber es wird durch nichts darauf hingewiesen, daß diese Fürbitte gerade am jüngsten Tage und beim jüngsten Gericht stattfinden solle. Nur das wird gesagt, daß sich die Fürbitte Muhammeds nur auf die Gläubigen, aber nicht auf die Ungläubigen erstrecke 9, 85. Den Ungläubigen würde es nichts helfen, wenn er auch siebzimal für sie bitten wollte 9, 81. — Obgleich nun im Koran sowohl für die Gerechtigkeit als auch für die Barmherzigkeit Gottes ganz bestimmte Grundsätze aufgestellt werden, so bewahrt sich doch Gott in seinem Handeln volle Freiheit und Unabhängigkeit (3, 124: „Gott vergiebt, wem er will und straft, wen er will“). Es hängt das mit dem ganzen Gottesbegriff Muhammeds zusammen. Er stellt sich Gott vor wie einen orientalischen Despoten, der über seine Hand-

lungen niemandem Rechenschaft zu geben hat, der auch an kein Gesetz und Recht gebunden ist. Da kamen aber nun bei Muhammed Theorie und Praxis miteinander in Kollision. Seiner Theorie nach war Gott unabhängiger Despot; in der Praxis aber mußte er doch seinen Anhängern sagen, wodurch sie sich Lohn und wodurch sie sich Strafe bei Gott verdienten. Daher kommt es, daß er das eine Mal Gottes Unabhängigkeit, das andere Mal Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit predigt, das eine Mal das jenseitige Schicksal von Gottes freiem Willen, das andere Mal von dem Glauben und Thun des Menschen abhängig macht.

Wir müssen hier noch einer Stelle Erwähnung thun, welche zu den merkwürdigsten Mißverständnissen geführt hat. Es heißt 68, 42: „An dem Tage, wo ein Schenkel aufgedeckt wird.“ Jedenfalls ist der Auferstehungstag gemeint. Aber was für eine Bewandnis hat es mit dem Aufdecken des Schenkels? Gazzâlî a. a. O. S. 69 faßt die Stelle wörtlich. Ehe das Gericht beginnt, soll nach seiner Darstellung Gott seinen Schenkel aufdecken. Und nach Buhârî III, 362 soll Muhammed gesagt haben: Gott wird seinen Schenkel aufdecken und es werden alle Gläubigen beiderlei Geschlechts anbetend vor ihm niederfallen. Ist diese Überlieferung echt, so haben wir hier den schon zweimal (S. 16 f. 21) erwähnten Fall, daß Muhammed eine Koranstelle, die ursprünglich bildlich gemeint war, später buchstäblich gefaßt und so auch seinen Anhängern erklärt hat. Baiḍâwî giebt zu 68, 42 zwei Erklärungen. Entweder soll der Auferstehungstag als ein besonders unglücklicher Tag bezeichnet werden, weil Mädchen auf der Flucht, um schneller gehn zu können, ihre Kleider zusammenraffen und dabei ihre Schenkel aufdecken. Oder, was wahrscheinlicher klingt, es bedeutet den Tag, wo der Grund und das Wesen aller Dinge offenbart wird, wie man z. B. eine Wurzel den „Schenkel“ des Baumes nennt. Dann wäre die Stelle gleichbedeutend mit 86, 9: „An dem Tage, wo das Verborgene geprüft wird.“ Wenn 68, 42 dann fortgefahren wird: „Sie werden zur Anbetung gerufen, aber sie werden nicht dazu im Stande sein“, so liegt darin der tiefe, wahre Gedanke: Wer sich einmal gegen Gott verhärtet, der schreitet in seiner Verhärtung immer weiter fort, so daß er sich schließlich nicht mehr vor ihm beugen kann, auch wenn er es wollte.

Infolge des Gerichtes, das wir bis hierher beschrieben haben, tritt eine Scheidung der Menschen ein. In der Regel wird eine

Scheidung in zwei Klassen angenommen, in Gläubige und Ungläubige 30, 13 ff. Jene heißen die Genossen der Rechten, diese die Genossen der Linken 90, 18 f. Dagegen werden 56, 7 drei Klassen unterschieden: Genossen der Rechten, Genossen der Linken und die „Vorangehenden“. Die Genossen der Rechten und Linken sind nach Matth. 25, 33 jedenfalls die, welche auf der rechten und auf der linken Seite des Weltrichters stehen. Die „Vorangehenden“ aber sind die, welche andern ein gutes Vorbild gegeben haben oder die Führer der andern geworden sind. Bei dieser Auffassung sind also die Genossen der Rechten wieder in zwei Teile geteilt. Auch sonst werden unter den Gläubigen verschiedene Stufen (daragât 8, 4) angenommen. So nehmen z. B. die, welche für Gottes Sache gekämpft haben, eine höhere Stufe ein, als die, welche vom Kampf zurückgeblieben sind 4, 97. Eine andere Art der Scheidung wird 22, 17 erwähnt: Gott wird am Auferstehungstag die Anhänger der verschiedenen Religionen, Muhammedaner, Juden, Sabier, Christen, Magier und Götzendiener, von einander scheiden.

Die Genossen der Linken werden in die Hölle, die Genossen der Rechten und die Vorangehenden in das Paradies gewiesen. Die Dogmatiker streiten darüber, ob Paradies und Hölle bereits geschaffen seien oder erst am Auferstehungstag geschaffen werden. Die Mutaziliten entschieden sich für das Letztere, die Orthodoxen für das Erstere. Diese haben jedenfalls die Meinung Muhammeds getroffen. Sie berufen sich mit Recht auf die Geschichte von Adam und Eva 7, 18 ff., die ja Gott im Paradies wohnen läßt, und auf Stellen wie 3, 128 f.: „Die Hölle ist bereitet (perf.) für die Ungläubigen, das Paradies ist bereitet für die Gottesfürchtigen.“ — Von der Höllenbrücke, die in der Sunna und in der Dogmatik eine große Rolle spielt, finden wir im Koran nichts. Hier hat das Wort *ṣirât* stets die Bedeutung „Weg“; *ṣirât al-ġahim* 37, 23 ist nichts anderes als *ṭariḳ ġahannam* 4, 167.

Die Hölle wird mit den verschiedensten Namen bezeichnet. Die gebräuchlichsten sind *nâr*, *lazâ*, *sa'îr*, *sakar*, *ġahim*, an fünf Stellen auch *ḥariḳ* und zweimal *samûm*, welche alle ein brennendes Feuer bezeichnen; ferner *ġahannam* vom hebr. *gê hinnôm* (vergl. Geiger. Was hat Muhammed aus dem Judentume aufgenommen S. 48), *ḥuṭama* 104, 4 von *ḥaṭama*, zerbrechen, nach Baidâwî, weil sie alles zerbricht, was in sie hineingeworfen wird; *hâwija*, die Begierige, von *hawija* begehren. Sie heißt auch *lawwâḥ lil-*

bašar, die Hautverbrennerin 74, 29, auch dār al-bawār, Haus des Verderbens 14, 33. Einige fassen auch gajj (Irrtum) 19, 60 als den Namen eines Höllenthals. Jedenfalls hat aber Muhammed nicht, wie die Ausleger meinen, mit den verschiedenen Namen verschiedene Teile der Hölle bezeichnen wollen, sondern hat die Namen gleichbedeutend von der ganzen Hölle gebraucht. — Die Hölle läßt nichts übrig und läßt nichts los 74, 27. Man kann darin nicht leben, aber auch nicht sterben 20, 76. 87, 13, obgleich der Tod von allen Seiten herandrängt 14, 20. Was das Äußere der Hölle betrifft, so ruht sie auf hohen Säulen 104, 7. Aus ihr steigt eine Rauchsäule empor, welche sich in drei Teile teilt 77, 30 und einen Schatten bildet, der doch nicht beschattet 56, 42. Funken werden aus ihr herausgeworfen wie Burgen (nach anderer Erklärung: wie dicke Bäume), ja wie gelbe Kameele 77, 30 ff. Jenes bezieht sich nach Baiḍāwī auf die Gröfse, dieses „auf die Farbe, die Menge, das ununterbrochene Aufeinanderfolgen, das Durcheinanderwirbeln und die Schnelligkeit der Funken.“ Die Hölle hat sieben Thore und diesen Thoren entsprechend wahrscheinlich auch sieben Teile. Zu jedem Thor geht eine Schaar der Verdammten hinein 15, 44. Über die Hölle sind starke, gewaltige Engel gesetzt 66, 6. Ihre Zahl wird 74, 30 auf 19 angegeben. Es sind jedenfalls dieselben, die sonst Höllenwächter (ḥazana) heißen. Einmal, in derjenigen Sure, die man gewöhnlich für die erste und älteste hält, werden die zabānija, Höllengeister, genannt 96, 18. Das Wort ist plur. von zibnija, was von zabana, stoßen, abgeleitet, ursprünglich die Leibwache bezeichnet. Sie sind jedenfalls mit den Höllenwächtern gleichbedeutend. Der oberste Höllenwächter ist Mālik 43, 77. Nach 81, 12 („Wenn die Hölle angezündet wird“) scheint es, als habe sie vor dem jüngsten Tag noch nicht gebrannt. Doch wies 40, 49 nach unsrer Auffassung darauf hin, daß schon in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung die Gottlosen im Höllenfeuer gestraft werden.

Ist das Gericht vorbei, so wird die Hölle herangebracht 89, 24. Ihre Thore werden geöffnet 39, 71 f. Die „Genossen des Feuers“ werden mit einer Kette gebunden, die 70 Ellen lang ist 69, 32. Am Halse tragen sie Halseisen 76, 4. Auch 40, 73 werden Halseisen und Ketten erwähnt, während die Stelle 36, 7: „Wir haben an ihre Häse Halseisen gelegt, die bis zum Kinne reichen, so daß sie den Kopf steif in die Höhe halten müssen“ sich auf das irdische

Leben bezieht und die „Halsstarrigkeit“ der Ungläubigen bezeichnet. Nach 19, 69 werden sie auf den Knien liegend in die Hölle gebracht, nach andern Stellen aber bei der Stirnlocke und bei den Füßen gefaßt 55, 41 und auf ihren Gesichtern in die Hölle geschleift 54, 48. Die Art, wie sie zur Hölle getrieben werden, bezeichnet der Koran 19, 89 treffend mit dem Worte wirdan d. h. wie eine Heerde zur Tränke getrieben wird. „Sondert euch heute ab, o ihr Frevler!“ wird ihnen zugerufen 36, 59. Von weitem schon hören sie die Hölle wallen und sieden; sie will vor Zorn bersten 67, 8 f., wenn sie die Verdammten sieht 25, 13. Man braucht, weil hier von einem Sehen und Zürnen die Rede ist, die Hölle nicht gerade als Person, als lebendes Wesen zu fassen. Dichter und Redner lieben es ja, Unpersönliches zu personifizieren. Wenn die Verdammten in die Hölle kommen, rufen sie: Verderben! Gott aber spricht: Rufet nicht ein Verderben, sondern vielfaches Verderben 25, 13 f. So oft eine Schaar herangeführt wird, fragen die Höllenwächter, ob denn nicht Gesandte Gottes zu ihnen gekommen, ob ihnen nicht die Verse Gottes vorgelesen worden, ob sie nicht vor diesem Tage gewarnt worden seien; und sie müssen diese Fragen bejahen 39, 71. 67, 8 f. Mit den Verdammten werden aber zugleich ihre Götzen in die Hölle geworfen 21, 98, die, wie wir oben (S. 18) sahen, mit den Ginnen, mit den Satanen und den Heeren des Iblîs identisch sind. Auf die Götzen bezieht sich auch 2, 22, wo von der Hölle gesagt wird: „Ihr Brennstoff sind Steine.“ Während also Muhammed die Götzen einmal als geistige Wesen faßt, so faßt er sie das andere Mal ganz materiell, als ob die Götzenbilder selbst die Götzen wären. — Muhammed scheint sich die Zahl der Verdammten sehr groß zu denken; denn nach 7, 36 werden ganze Völker von Menschen und Ginnen in die Hölle geworfen. Darum heißt sie auch 25, 13 „ein enger Ort.“ Dann wird Gott die Hölle fragen: Bist du voll? Und sie wird antworten: Ist noch mehr da? 50, 29.

— Nun beginnen die Höllenqualen, in deren Schilderung sich die ganze, überschäumende Phantasie Muhammeds offenbart. Diese Qualen sind so furchtbar, daß die Verdammten sich lieber den Tod wünschen 43, 77. „O daß ich Staub wäre!“ rufen sie aus 78, 41. Wenn sie alle Güter der Welt besäßen, sie würden dieselben gern hergeben, um sich von den Qualen der Hölle loszukaufen 39, 48. Sie werden geradezu „Brennholz der Hölle“ ge-

nannt 72, 15. Das Feuer umgiebt sie wie ein Zelt 18, 28. Es verbrennt die Haut und die Gesichter, die vor Hitze zusammenschrumpfen 23, 106. Obendrein sind sie noch mit Kleidern von Feuer 22, 20 oder von Pech 14, 50 bekleidet. Ist ihre Haut verbrannt, so bekommen sie eine neue Haut, damit sie die Strafe weiter kosten 4, 59. Will das Feuer einmal nachlassen, dann wird es wieder angeschürt 17, 99. Auch glühendes Erz wird darin sein 55, 35. Das Getränk der Verdammten ist glühendes Wasser 10, 4, so glühend wie geschmolzenes Erz, welches aus einer glühenden Quelle kommt 88, 5, ihre Gesichter kochen macht und alles zerschmelzen läßt, was in ihrem Innern ist 22, 21. 47, 16. Dasselbe wird ihnen auch über den Kopf gegossen 44, 47, so daß sie von innen und außen verbrennen 22, 20. So gehen denn die Verdammten hin und her zwischen Feuer und heißem Wasser 55, 43. Ein anderes Getränk, das nur langsam durch die Kehle rinnt, heißt *Ṣadīd* 14, 19 oder *Gislīn* 69, 36, was wahrscheinlich wieder mit *Gisāk* 78, 25 gleichbedeutend ist. Es ist der Eiter, der aus den Brandwunden der Verdammten fließt. Ebenso schrecklich wie das Getränk ist die Speise, die ihnen Erstickungsanfälle bereitet 73, 13. Es sind die Früchte des Höllenbaumes *Zakḵûm* 37, 60. 56, 52. Das Wort bezeichnet ursprünglich nach *Baidâwî* „einen Baum mit kleinen Blättern, stinkend und bitter, welcher in der Provinz *Tihâma* gefunden wird.“ [Der mit diesem Namen bezeichnete Höllenbaum hat seine Wurzeln auf dem Boden der Hölle, seine Wipfel sind „wie die Häupter der Satane“, wodurch wohl ihre Häßlichkeit bezeichnet werden soll 37, 65. 44, 43. Er heißt 17, 62 der verfluchte Baum. Seine Früchte sind wie glühendes Erz; sie kochen in den Leibern wie siedendes Wasser 44, 47. Eine andere Höllenspeise heißt *ḍarīʿ*, Dornen, eine Speise, welche nicht nährt und nicht sättigt 88, 6 f. Auch schwere Arbeit müssen die Verdammten verrichten; wenigstens scheinen die Worte 88, 2 f.: „Die Gesichter sind an jenem Tage niedergeschlagen, arbeitend, sich mühend“ darauf hinzudeuten, wozu *Baidâwî* bemerkt, daß sie schwere Ketten tragen und im Feuer waten wie die Kamele im Lehm und die Berge und Thäler der Hölle hinauf- und hinabsteigen müssen. Außerdem werden sie mit eisernen Keulen geschlagen 22, 21. Unter einander sind sie mit Fesseln zusammengekoppelt 14, 50. Übrigens leiden nicht alle die gleichen Strafen; es giebt darin Stufen der Verdammnis 6, 132. 46, 18. Viele werden nicht nur

ihre eigne Schuld tragen, sondern auch noch einen Teil von der Schuld derer, die durch sie verführt worden sind 16, 27. Darauf weist auch 19, 70, wonach die Ungehorsamsten aus den Schaaren der Verdammten herausgerissen werden, doch gewiß, um noch schlimmere Strafen zu empfangen als die übrigen. — An vielen Stellen wird betont, daß es in der Hölle keine Erleichterung giebt 3, 82. 16, 87. Vielmehr warten der Verdammten immer neue Strafen 14, 20. Sie werden die Höllenwächter bitten, sie möchten ihnen auch nur einen Tag Erleichterung von Gott erflehen, aber vergeblich 40, 52. Sie werden den Mâlik anrufen, er möge den Herrn bitten, daß er sie vernichte; aber Mâlik wird antworten: Ihr müßt bleiben 43, 77. Ja sie werden Gott selber anrufen 32, 12: „O Herr, sieh uns an und höre uns an, und laß uns zurückkehren; wir wollen Gutes thun, wir haben es nun eingesehen!“ vergl. 23, 109 f. Aber er spricht: „Schweigt stille und redet nicht mehr!“ Wenn sie vor Schmerz aus der Hölle fliehen wollen, werden sie mit eisernen Haken zurückgestoßen 22, 20. — Hier in der Hölle beginnt wieder das Zeugnis der Glieder, dem wir schon bei der Darstellung des Gerichts begegneten 41, 20 f.: „Wenn sie zur Hölle gekommen sind, da legen gegen sie Zeugnis ab ihre Ohren und ihre Augen und ihre Häute über das, was sie gethan haben. Und sie sagen zu ihren Häuten: Weshalb legt ihr Zeugnis ab gegen uns? Sie sagen: Gott, der allen Dingen die Sprache verleiht, hat auch uns die Sprache verliehen.“ Wir finden hier in poetischer Ausschmückung den Gedanken, daß die Verdammten in der Hölle durch die Erinnerung an ihre Sünden gequält werden, so gern sie auch diese Erinnerung auslöschen möchten. So kommt Muhammed doch noch zu einer tieferen, innerlichen Auffassung der Höllenqualen. Dazu gehören auch die Vorwürfe, die die Verdammten sowohl ihren Verführern 40, 49 als auch sich selber machen: „Hätten wir gehört oder Verstand gehabt, dann wären wir nicht unter den Genossen der Hölle“ 67, 10. Zu den inneren Höllenqualen gehört auch dies, daß die Verdammten von Gott geschieden sind 83, 15 und von ihm weder angeblickt noch angeredet werden 2, 157. 3, 71. Muhammed bezeichnet einmal den Zustand der Ungläubigen in der Hölle als ewigen Tod 9, 85.

In diesen Qualen müssen die Verdammten ewig bleiben (21, 98 und öfter). 7, 38 wird von den Ungläubigen gesagt: „Nicht werden ihnen die Thore des Himmels geöffnet und nicht werden sie ins

Paradies eintreten, bis daß ein Kamel in ein Nadelöhr eingeht“; und wenn andere das Wort *ġamal* mit „Schiffstau“ übersetzen, so ändert das am Sinne nichts. Dennoch machen einige Stellen des Koran den Eindruck, als habe Muhammed unter gewissen Umständen eine Befreiung aus der Hölle für möglich gehalten. Dahin gehört 6, 128. 11, 109: „Sie bleiben ewig in der Hölle, die ausgenommen, welche Gott (ausnehmen) will.“ Wir haben dabei jedenfalls nicht an solche zu denken, die aus der Hölle herausgenommen werden, um an noch schlimmere Orte zu kommen, etwa an einen Ort der Kälte (*zamharîr*), sondern an solche, denen ein Teil ihre Strafe erlassen wird, so daß sie zuletzt doch noch in das Paradies gelangen. Und es mag wohl der Meinung Muhammeds entsprechen, wenn die Ausleger dabei an diejenigen Gläubigen denken, welche schwere Sünden begangen haben.

Wenn wir nun schon bei der Beschreibung der Hölle und der Höllenstrafen die glühende Phantasie Muhammeds bewundern mußten, so noch vielmehr bei der Schilderung des Paradieses und seiner Freuden. Hier gehen die Vorstellungen oft geradezu ins Maßlose. Das Paradies hat wie die Hölle verschiedene Namen. Die gebräuchlichsten sind *al-ġanna*, was, von *ġanna* bedecken abgeleitet, einen durch schattige Bäume verdeckten Garten bezeichnet, dem hebr. *gan* entsprechend. Statt *ġanna* findet sich auch *rauḍa*, die Aue 30, 13. Ferner *ġanna ul-‘adn*, wo die arabischen Ausleger das *‘adn* von *‘adana* „bleiben“ ableiten und als „bleibenden Aufenthalt“ erklären; richtiger aber erklärt man es als eine Nachbildung des hebr. *‘ēden* „Lieblichkeit“. Der Name ist dann gleichbedeutend mit dem andern häufig vorkommenden *ġanna an-na‘īm*, Garten der Lieblichkeit. Dagegen liegt die Bedeutung des bleibenden Aufenthalts in den Namen *dâr al-ma‘âma* 35, 32, *dâr al-ķirâr* 40, 42 und *ġanna al-ma‘wâ*. Ein anderer Name ist *firdaus*, ein vom griechischen *παράδεισος* abgeleitetes Wort. Ferner finden sich die Namen *dâr as-salâm* d. h. entweder Haus der Sicherheit oder Haus des Friedens, *dâr al-huld* Haus der Ewigkeit. Auch *mulk* scheint 4, 56 ein Name des Paradieses zu sein, während es sonst das Naturreich, Himmel und Erde, bezeichnet. Schwierig ist der Name *ma‘ad şidk* 54, 55. Man kann ihn auf zweierlei Weise deuten. Entweder nimmt man *şidk* als „Wirklichkeit“, oder als „Wahrhaftigkeit“. In jenem Sinne faßt es Baidâwî auf, wenn er erklärt *makân marḍijj*, d. h. ein Ort, mit dem man zufrieden sein kann,

wonach Wolff a. a. O. S. 196 der Übersetzung sagt: „ein richtiger Wohnsitz“, also etwa so, wie im Hebräischen zuweilen *emet* in Verbindung mit einem Substantiv gebraucht wird Jer. 2, 21. Prov. 11, 18. 2. Chron. 15, 3. In dem zweiten Sinne aber würde es bedeuten: „ein Sitz der Wahrhaftigkeit“, wo also die Wahrhaftigkeit zu Hause ist, dem entsprechend, daß man im Paradiese keine Lüge und kein Geschwätz hören soll. Die zweite Auslegung wird durch die Analogie des Hebräischen empfohlen, wo „*newêh zedek* Jer. 31, 22 vom heiligen Lande gebraucht ist vergl. Koran 10, 93 *mubawwa' sidk*. Auch hier haben die Ausleger wie bei der Hölle die verschiedenen Namen auf die verschiedenen Teile des Paradieses bezogen, gewiß ganz gegen die Absicht Muhammeds. Doch scheint auch Muhammed verschiedene Stufen im Paradies anzunehmen, welche er *daragât* nennt 20, 77. Er gebraucht daher neben dem Singular *ganna* auch den Plural *gannât*. Ja an einer Stelle 55, 46 ff. redet er sogar von vier verschiedenen Gärten, wahrscheinlich zwei für die Genossen der Rechten und zwei für die „Vorangehenden“ vergl. 56, 7. — Über die Lage des Paradieses wird nur gesagt, daß es sich neben der *sidra al-muntahâ*, dem Lotosbaum des Endes befindet 53, 14 f., den die Ausleger in den siebenten Himmel versetzen und der so genannt wird, weil er das äußerste Ende der Welt bildet. Die Länge des Paradieses entspricht der Länge des Himmels und der Erde 3, 127. 57, 21. Es ist also ein weites und geräumiges Reich 76, 20, während in der Hölle große Engigkeit herrscht. — In dem Paradiese fließen Ströme und Quellen. Dazu gehört der Fluß *Kautar*, den Gott dem Muhammed gegeben hat 108, 1 und dessen Name als Erweiterung des Stammes *katara* die Menge und Fülle bezeichnet; ferner die Quelle *Salsabil*, wohl nicht aus *sal* (Imp. von *sa'ala* bitten) und *sabil* Weg zusammengezogen, „weil nur der aus ihr trinken wird, der den Weg zu ihr sucht durch gute Werke“ (*Baidâwî* zu 76, 18), sondern eine Erweiterung des Stammes *salisa* fließen, oder vom Stamme *salsabila* sehr leicht und glatt sein, weil ihr Wasser leicht durch die Kehle fließt 76, 18; endlich die Quelle *Tasnîm* 83, 27 d. h. Erhöhung. Pocock in seinen *Notae miscellaneae* schreibt statt dessen wiederholt *Tansîm*, ohne anzugeben, was ihn zu dieser Änderung veranlaßt. Doch könnte man wohl diese Schreibung für die richtige halten und an der einen Stelle, wo der Name vorkommt, einen Hör- oder Schreibfehler von seiten des ersten Schreibers annehmen.

Denn während das Wort Tasnîm, Erhöhung, nicht gerade für eine Quelle sich eignet, würde Tansîm d. h. Belebung, Kühlung, sehr gut passen. Die Ströme sind teils von Wasser, das nicht fault, teils von Milch, die ihren Geschmack nicht ändert, teils von Wein, der nicht berauscht wie der Wein auf Erden, teils von einem Honig 47, 16. — Von den Bäumen des Paradieses, welche lange Schatten werfen 56, 29, werden Lotosbäume ohne Dornen und Talhabäume 56, 27 f., Palmbäume und Granatbäume genannt 55, 68. Auch Trauben werden öfters erwähnt. Die Früchte sind paarweise, d. h. nach Baiḍâwî „bekannte und unbekannte, oder feuchte und trockene“ 55, 52. Sie werden den Früchten der Erde so ähnlich sein, daß die Paradiesbewohner sagen: „Das ist es, was uns schon vorher gespendet wurde“ 2, 23. Doch bemerken die Ausleger ganz richtig, diese Ähnlichkeit könne sich nur auf die äußere Gestalt beziehen, da ihr Geschmack über alles Irdische weit hinausgehe. Neben den Früchten wird aber auch Fleisch, besonders von Vögeln, erwähnt. — Den Hauptschmuck des Paradieses bilden die Frauen, die mit dem Namen al-ḥûr al'în bezeichnet werden; ḥûr, welches im Koran nur viermal vorkommt, und zwar in Suren, die der Zeit nach nicht weit auseinanderliegen (77, 54. 52, 20. 55, 72. 56, 22), ist Plural von ḥaurâ und dieses wieder Femininum von aḥwar d. h. weiß, glänzend. Dreimal ist al-ḥûr mit al'în verbunden, welches 37, 47 auch allein steht. Es ist Plural von 'ainâ und dieses wieder Femininum von a'jan „groß-äugig“. Dieselben werden weiter beschrieben als Mädchen mit vollen Brüsten 78, 33. Sie sind wie Hyazinth und Perlen 55, 58. Sie gleichen Perlen, die in ihren Muscheln sorgfältig bewahrt werden 56, 22. Auch werden sie mit einem wohl verwahrten Ei verglichen 37, 47, wo Baiḍâwî an ein Straußenei denkt, das vor Staub bewahrt wird, und dessen weiße, ins Gelbliche hinüberspielende Farbe die Reinheit ihres Leibes bezeichnen soll. Sie sind Jungfrauen, von keinem Menschen und keinem Ġinn berührt 55, 55. Diese werden den Seligen als Gattinnen beigezelt. Sie werden von ihren Gatten geliebt und sind mit ihnen in gleichem Alter, nämlich, wie die Ausleger bemerken, alle 30 oder gar 33 Jahre alt 56, 34 ff. Sie halten ihre Blicke zurück d. h. sie schauen nicht auf andre Männer 55, 56 und bleiben in ihren Zelten 55, 72. — Auch Häuser haben wir uns im Paradies zu denken; denn 39, 21 ist die Rede von hochgebauten Speisezimmern.

Während nun die Verdammten in die Hölle getrieben werden, gehen die Gläubigen ins Paradies, oder das Paradies wird vielmehr nach 50, 30. 81, 13 zu den Gläubigen herangebracht. Wiederholt wird das Paradies als „Erbe“ bezeichnet 23, 11. 26, 85. 39, 73. Doch soll damit keineswegs gesagt sein, daß irgend jemand ein Recht darauf hätte. Das Wort „Erbe“ wird überhaupt zuweilen im weiteren Sinne gebraucht und bezeichnet nur den Besitz, so daß 3, 176 sogar von Gott gesagt wird, Himmel und Erde seien sein Erbe. Auch als Kaufpreis erscheint das Paradies, mit welchem Gott den Gläubigen ihr Leben und ihre Güter abkauft 9, 112. Besonders ist es eine Entschädigung für die Leiden, welche die Gläubigen auf Erden durchmachen 23, 112 f. Den für das Paradies Bestimmten kommen nun Engel entgegen und sagen: „Das ist euer Tag, der euch verheißten ist“ 21, 103. Dem Worte wirdan, das 19, 89 von den Höllenbewohnern gebraucht wurde (s. oben S. 29), entspricht hier das Wort wifdan 19, 88 d. h. sie kommen wie die Gesandten eines Fürsten, die in eine Stadt einziehen und ehrenvoll empfangen werden. Jetzt öffnen sich den Gläubigen die Thore des Paradieses. Die Wächter grüßen sie: Friede sei mit euch 39, 73. Dort führen sie nun ein wonniges Leben. Nichts wird sie erschrecken 21, 103. Kein Schmerz und keine Müdigkeit wird über sie kommen 15, 48. Wenn also 25, 26 das Paradies ein makîl genannt wird d. h. ein Ort, wo man Mittagsruhe hält, so ist das nur bildlich zu verstehen; es ist ein kühler, schattiger, stiller Ort gemeint. Sie fühlen weder Hitze noch Kälte 76, 13. Auf hohen Sesseln sitzen sie 52, 20 oder lehnen sich auf Polster, die mit Gold, Perlen und Edelsteinen geschmückt 56, 15, innerlich aber von Seide sind 55, 54. Teppiche sind ausgebreitet. Alle Gesichter glänzen von Freude. Üppige Bäume spenden ihren Schatten. Sie bekommen alles, was sie nur begehren. Früchte hängen so tief herab, daß man sie sitzend erreichen kann. Knaben, die reinen Perlen gleichen 52, 24, oder Kinder, die ewig im Kindesalter bleiben 56, 15, gehen mit silbernen und goldnen Krügen und Bechern umher und reichen jedem reinen Wein, der mit Moschus versiegelt 83, 25 und mit Kampher 76, 5 oder Ingwer 43, 71 gemischt ist. Dabei tragen sie Kleider von der feinsten Seide; ausdrücklich werden grüne Kleider erwähnt 18, 30. Sie haben goldne und silberne Armbänder 18, 30. 76, 13. So sitzen sie einander gegenüber und reden über ihr vergangnes Leben. Kein Geschwätz,

keine Lüge, keine Verführung wird man hören 78, 35. Aller Streit ist verstummt; denn Gott hat den Haß aus den Herzen herausgerissen 7, 41. 15, 46. „Friede“ ist ihr Gruß und „Gelobt sei Gott“ ihr Ruf 10, 10. Denn Gott zu loben gehört auch zu den Beschäftigungen der Paradiesbewohner 35, 31. Weniger schön ist, was 83, 34 gesagt wird: Wie jetzt auf Erden die Ungläubigen über die Gläubigen spotten, so werden einst die Gläubigen über die Ungläubigen spotten und lachen. Auch die gläubigen Frauen treten ins Paradies ein, und es scheint demnach, als ob die Männer neben den Paradiesesjungfrauen auch noch ihre eignen Frauen haben sollten, soweit dieselben gläubig waren 16, 99. 40, 8. Damit liesse sich 24, 26 vereinigen: „Die schlechten Frauen für die schlechten Männer, und die schlechten Männer für die schlechten Frauen; aber die guten Frauen für die guten Männer, und die guten Männer für die guten Frauen.“ So vergilt Gott den Gläubigen „ohne Abrechnung“ d. h. ohne die Vergeltung genau nach dem Verdienste abzumessen 40, 43. Denen, die Gutes gethan haben, giebt er Gutes „und noch einen Zuschuß“ 10, 27. — Eine besondere Erwähnung verdienen noch die mukarrabûn d. h. die Nahegebrachten, die, welche Gotte ganz besonders nahen dürfen. 3, 40 wird Jesus zu ihnen gerechnet. Nach 56, 11. 87 sind sie gleichbedeutend mit den früher schon genannten „Vorangehenden“. Jedenfalls nehmen sie eine höhere Stufe im Paradiese ein. Sonst wird von ihnen nur gesagt, daß sie aus der schon erwähnten Quelle Tasnîm trinken 83, 28. Zu 56, 11 ff., wo erst die Paradiesesfreuden der mukarrabûn, dann die der Genossen der Rechten beschrieben sind, macht Baiḍâwî die sinnige Bemerkung, daß die erstere Schilderung mehr an die Freuden des Stadtlebens, die letztere an die des Landlebens erinnert. Doch werden die geschmückten Polster, die mit Wein gefüllten Krüge und Becher, die Früchte und die reinen Jungfrauen, die Muhammed hier speziell den mukarrabûn verheißt, an andern Stellen allen Gläubigen zugesprochen. Haben die einen doch einen höheren Rang als die andern, so können sie trotzdem mit einander verkehren (4, 71: „Wer da Gotte und dem Gesandten gehorcht, diese sind zusammen mit denen, die Gott begnadigt hat von den Propheten und den Wahrhaftigen, den Märtyrern und den Frommen, und das ist gute Gesellschaft“).

Wie wir nun oben (S. 31) sahen, daß Muhammed an einigen Stellen zu einer tieferen Auffassung der Höllenstrafen durchgedrungen

ist, so hat er auch die Paradiesesfreuden nicht nur rein sinnlich, sondern auch geistig gefaßt. Dahin gehören die Stellen, welche von dem Schauen Gottes reden. Die Mutaziliten erklärten es freilich als unmöglich, daß man Gott schauen könne, und sie beriefen sich dafür auf 6, 103, wo von Gott gesagt wird: „Nicht erreichen ihn die Blicke“. Indessen redet Muhammed hier offenbar vom irdischen Leben. Auf das Schauen in jener Welt beziehen sich die Stellen, wo von den Gläubigen gesagt wird: „Sie begehren das Angesicht Gottes“ 30, 37. 92, 18 ff. Und noch deutlicher ist das von den Dogmatikern als Beweisstelle verwendete Wort 75, 22 ff.: „Die Gesichter werden an jenem Tage glänzen, indem sie auf ihren Herrn schauen (nâzira)“. Akḥisârî im Kommentar zu der Glaubenslehre des Ṭahâwî, wo ein ganzes Kapitel vom Schauen Gottes handelt, sagt: „Wenn nazara transitiv gebraucht wird (mit dem Accusativ verbunden), wie Koran 57, 13, so ist sein Sinn das Stehenbleiben und Erwarten; wenn es mit der Präposition fî gebraucht wird, wie 7, 184, dann ist sein Sinn das Nachdenken und Betrachten; aber wenn es mit ilâ gebraucht wird, wie 6, 99, dann ist sein Sinn das Sehen mit den Augen, besonders wenn es von dem Angesicht ausgesagt wird, welches der Ort des Auges ist“. So ist also 75, 23 ein wirkliches Schauen Gottes gemeint. Wie es möglich ist, daß man Gott, der die ganze Welt erfüllt, mit Augen sehen kann, darüber wird sich Muhammed keine Gedanken gemacht haben. Er hat diese ganze Vorstellung aus dem Judentum entnommen. Dort werden sieben Ordnungen der Gerechten unterschieden, und die vollkommensten sind die, welche das Angesicht der Schechina sehen. Darnach ist es wahrscheinlich, daß auch Muhammed das Schauen Gottes als ein besonderes Vorrecht der mukarrabûn betrachtet habe.

An zahllosen Stellen des Koran wird die Ewigkeit der Paradiesesfreuden betont. Die Paradiesesbewohner werden weder daraus vertrieben 15, 48, noch werden sie darin den Tod kosten 44, 56. Sie werden auch nach keiner Veränderung begehren 18, 108. Und Baiḍâwî hat recht, wenn er gerade darin einen Hauptvorzug des Paradieses erblickt; „jede Gnade“, sagt er, „wenn sich mit ihr die Furcht verbindet, daß sie aufhören könnte, ist getrübt und nicht rein von den Flecken des Schmerzes.“

Zu erwähnen ist noch, daß sich zwischen Paradies und Hölle eine Scheidewand befindet (ḥigâb 7, 44 f.), auf deren oberstem Teil (a' râf von 'arafa erkennen, also das, was am meisten hervorragt

und daher vor anderem kenntlich ist) Männer stehen, die nach beiden Seiten hin sehen und reden können. Sie heißen die „Genossen der Erhöhung“ (aṣḥâb al-a'râf 7, 46). Von ihrem Standorte aus grüßen sie die Paradiesesbewohner: „Friede sei mit euch“; bei dem Blick auf die Höllenbewohner aber rufen sie: „O Herr, bringe uns nicht zu ihnen“. Wahrscheinlich hat Muhammed an solche gedacht, deren gute und böse Werke einander gleich stehen. Natürlich könnten das nur Gläubige sein, da die Ungläubigen schon infolge ihres Unglaubens der Hölle verfallen sind.

Ehe wir die Betrachtung des Paradieses abschließen, müssen wir noch 19, 72 f. einer genaueren Betrachtung unterziehen. Es heißt dort: „Es ist keiner unter euch, der nicht zur Hölle hinabsteigen müßte; das ist bei deinem Herrn eine fest beschlossene Sache; dann befreien wir diejenigen, die Gott fürchten; aber die Gottlosen lassen wir darin, auf den Knien liegend.“ Dazu wird ein späterer Ausspruch Muhammeds überliefert (s. Baiḍâwî zu 19, 72): „Wenn die Leute des Paradieses ins Paradies eintreten, dann werden sie zu einander sagen: Hat unser Herr uns nicht gedroht, daß wir zur Hölle hinabsteigen sollen? Da wird zu ihnen gesagt werden: Ihr seid schon zu ihr hinabgestiegen, aber sie war tot“ (starr, leblos). Offenbar ist das ein Widerspruch zu 21, 101, wo von den Vorangehenden gesagt wird, sie sollten von der Hölle ferngehalten werden, so daß sie selbst ihr Knistern nicht hören. Der Gedanke wird erst verständlich, wenn wir auf seine Quelle, das Judentum, zurückgehen. In der spätern jüdischen Theologie erscheint nämlich die Hölle als ein das Paradies umgebender Vorhof; daher müssen auch die Gerechten die Hölle durchschreiten, um in das Paradies zu gelangen. Darauf bezieht sich auch der 57, 12 f. erwähnte Vorgang. Die Stelle lautet: „Du wirst die Gläubigen beiderlei Geschlechts sehen, wie ihr Licht vor ihnen und auf ihrer rechten Seite einhergeht; da werden die Heuchler beiderlei Geschlechts zu den Gläubigen sagen: Wartet auf uns, wir wollen an eurem Lichte unseres anzünden. Aber es wird ihnen gesagt: Kehret hinter euch zurück, und sucht euch Licht. Dann wird zwischen ihnen eine Mauer aufgerichtet mit einem Thor; innerhalb desselben ist die Barmherzigkeit und außerhalb desselben die Strafe.“ Es ist ganz sinnlos, diesen Vorgang auf die Höllenbrücke zu verlegen, wie die Ausleger thun. Was sollte dann die zwischen den Gläubigen und den Heuchlern aufgerichtete

Mauer bedeuten? Verbindet man aber 57, 12 f. mit 19, 72 f., so bekommt man ein sehr anschauliches Bild. Vom Gericht aus haben Selige und Verdammte denselben Weg, der Hölle zu; jene gehen schnell voran, denn ihr Weg wird von wunderbarem Licht bestrahlt, gehen durch die Hölle hindurch und ziehen ins Paradies ein. Diese folgen ihnen, müssen aber in der Hölle zurückbleiben; fortan sind Selige und Verdammte durch eine Mauer getrennt. Auch die Juden erwähnen eine Wand, die den inneren Teil, das Paradies selbst, von dem Vorhof, der Hölle, scheidet, dieselbe Wand, die wir oben (S. 37) unter dem Namen *ḥigâb* und *â'raf* erwähnten. Nun kennen aber die Juden außer dem unteren, von der Hölle umgebenen Paradies noch ein höheres, in welches nur die vollendeten Gerechten eingehen. Muhammed hat beides vermengt. Daher erscheint das Paradies bald in unmittelbarer Nähe der Hölle, nur durch eine Mauer von ihr getrennt, bald weit von der Hölle entfernt. Wenn dann doch gesagt wird, daß man von dem einen Ort in den andern hinübersehen, ja sogar hinüberreden kann, so paßt das zu keinem der jüdischen Paradiese, sondern ist eine christliche Vorstellung vergl. 7, 48 mit Luk. 16, 24. Auch der Gedanke von dem Licht der Gläubigen, an dem die Ungläubigen das Ihrige anzünden wollen, ist christlichen Ursprungs vergl. Matth. 25, 1 ff.

Sind die Verdammten in die Hölle, die Seligen ins Paradies gebracht, so ist der Gerichtstag zu Ende. Er hat nach 32, 4 tausend, nach 70, 4 sogar 50 000 Jahre gedauert. Wenn also manche Ausleger von Genesis Kap. 1 annehmen, daß die einzelnen Tage in dem Schöpfungsbericht ganze Perioden bezeichnen, so haben sie an diesen Koranstellen einen Anhalt. Nun folgt das, was 21, 104 beschrieben ist: „Gott rollt den Himmel zusammen wie ein *sigill*. Dieses Wort, vom lateinischen *sigillum*, bedeutet Siegel, aber dann auch jedes versiegelte Diplom oder Edikt, überhaupt ein beschriebenes Blatt, während das unbeschriebene *ḳirtâs* heißt (s. Gazzâlî a. a. O. S. 102). Damit stimmt 39, 67: „Ich werde die Erde in ihrer Gesamtheit ergreifen am Auferstehungstage, und der Himmel wird zusammengerollt in der Rechten Gottes.“ Auch von der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde hatte Muhammed durch Juden und Christen gehört; diesen Gedanken verwendet er 14, 49, obgleich er durchaus nicht in seinen Gedankenkreis hineinpafst. Nach jüdischer und christlicher Lehre ist die

neue Welt die Wohnstätte der Erlösten; Muhammed aber versetzt dieselben ins Paradies, aus dem sie nicht wieder herausgehen sollen.

2. Die Eschatologie der Sunna und der Dogmatiker.

So ausführlich die Aussagen des Koran über die Eschatologie sind, so genügten dieselben doch den Muslims keineswegs. Fortwährend mußte Muhammed zu diesem und jenem Koranvers weitere Ausführungen geben. Seine Aussprüche wurden dann mit der dem Orient eigentümlichen Stabilität fortgepflanzt. Man pflegt sie unter dem Namen der „Sunna“ zusammenzufassen. Als später sich eine förmliche Theologie bildete, die der jüdischen und christlichen kaum nachsteht, so wurde auch die Eschatologie weiter entwickelt. Zwei Eigenschaften treten an den muhammedanischen Dogmatikern uns entgegen, einerseits ein haarspaltender Scharfsinn, der oft zu lächerlichen Spitzfindigkeiten führte, andererseits eine üppig wuchernde Phantasie. Und beide Eigenschaften traten in den Dienst der Eschatologie. Der Scharfsinn entdeckte in den eschatologischen Aussagen des Koran und der Sunna allerlei Widersprüche, die gelöst, allerlei Lücken, die ausgefüllt werden mußten; und die Phantasie hat beides in reichstem Maße fertig gebracht. Die Lehre der orthodoxen Dogmatiker nennt man al-ğemâ'a d. h. Allgemeinheit, Gesammtheit.

Der erste Punkt, worin man über den Koran hinausging, betrifft die Zeit zwischen Tod und Auferstehung. Die Dogmatiker nennen sie barzah; dasselbe Wort also, welches im Koran 23, 102. 25, 55. 55, 20 räumliche Bedeutung hat, bekommt hier zeitlichen Sinn. In diese Zeit fällt die „Strafe des Grabes“. Abu Ĥanîfa sagt davon nur ganz kurz: „Das Fragen des Munkar und Nakîr ist Wahrheit, und die Strafe des Grabes ist Wahrheit für die Ungläubigen und für einen Teil der Ungehorsamen unter den Gläubigen.“ Und Ṭahâwî: „Wir glauben an die Strafe des Grabes und an seine Lieblichkeit für den, welcher dessen würdig ist, und daß er von Munkar und Nakîr in seinem Grabe gefragt wird nach seinem Herrn und seiner Religion und seinem Profeten, entsprechend dem, was die Überlieferungen von dem Gesandten Gottes und von seinen Genossen darüber sagen.“ Von diesen Überlieferungen sind besonders vier zu erwähnen. Die erste lautet: „Der Mensch, wenn er ins Grab gelegt worden ist, und seine Ge-

nossen wenden ihm den Rücken, hört das Geräusch ihrer Schuhe; und es kommen zu ihm zwei Engel und setzen sich zu ihm und sagen zu ihm: Was hast du gesagt über diesen Mann Muhammed? Der Gläubige sagt dann: Ich bezeuge, daß er der Knecht Gottes und sein Gesandter ist; und es wird zu ihm gesagt: Sieh auf deinen Platz in der Hölle (d. h. auf den Platz, der für den Menschen in der Hölle bereitet war); dafür hat dir Gott nun einen Platz im Paradies gegeben. Und er sieht sie beide zusammen“ (den Platz in der Hölle und den im Paradies, jedenfalls um den Unterschied zwischen beiden recht ermessen zu können). Daran schließt sich der zweite Ausspruch: „Das Grab ist eine Aue von den Auen des Paradieses oder eine Grube von den Gruben der Hölle.“ Der dritte ist noch ausführlicher: „Ich (Ibn Mas‘ûd) sprach: O Gesandter Gottes, was ist das erste, was dem Toten begegnet, wenn er in sein Grab gelegt worden ist? Da sagte er: O Ibn Mas‘ûd, du hast mich nach einer Sache gefragt, nach der mich keiner außer dir gefragt hat. Das erste ist, daß ihn ein Engel ruft, dessen Name Rûmân ist, und der die Zwischenräume der Gräber durchsucht. Der spricht: O Knecht Gottes, schreibe deine Werke auf. Er aber sagt: Ich habe bei mir keine Tinte und kein Papier. Da sagt jener: Wohlan, dein Leichentuch ist dein Papier, und deine Tinte ist dein Speichel, und deine Feder ist dein Finger. Und er schneidet ihm ein Stück von seinem Leichentuch ab, dann schreibt der Mensch, auch wenn er in dieser Welt nicht schreiben konnte. Und er erinnert sich dann seiner guten und seiner bösen Werke, als hätte er sie an einem einzigen Tage gethan. Dann faltet der Engel jenes Blatt zusammen und hängt es an seinen Hals.“ Hier bezieht sich Muhammed auf Koran 17, 14, eine Stelle, die allerdings ursprünglich anders gemeint war. In dem Satz: „Wir haben jedem Menschen seinen Vogel an den Hals gehängt,“ bezeichnet das Wort „Vogel“ das Schicksal, das ja aus dem Vogelflug bestimmt wurde. Es soll also gesagt werden, daß jeder Mensch mit seinem Schicksal unzertrennlich verbunden ist. Gazzâlî a. a. O. S. 11—20 beschreibt ausführlich, wie die Seele des Gläubigen von zwei Engeln in seidne Tücher gehüllt und durch alle sieben Himmel bis zum Throne Gottes getragen, die Seele des Ungläubigen dagegen von Dämonen in Sackleinwand gewickelt und zum Himmel getragen, an der Himmelsthür aber zurückgewiesen wird. Die Seelen beider kehren dann wieder zum Körper zurück und schlüpfen mit ins Leichen-

tuch hinein. Wird die Leiche ins Grab gesetzt, so ruft ihm dasselbe zu: „Du warst fröhlich auf meinem Rücken, aber heute bist du traurig in meinem Bauche; du hast verzehrt allerlei auf meinem Rücken, aber heute verzehren dich die Würmer in meinem Bauche“ (Gazzâlî S. 22). Dann kommt der erwähnte Engel Rûmân und darauf die fattânân, die beiden Frager, welche die Tradition „Munkar“ und „Nakîr“ nennt. Die Namen sind etwas dunkel; munkar ist im Koran Gegensatz zu ma'rûf und bezeichnet nach Baiḍâwî zu 4, 4 „das, was Verstand und Religion wegen seiner Schimpflichkeit {zurückweisen“, also das Böse; nakîr ist im Koran, vom Menschen gesagt, die „Leugnung“ 42, 46, von Gott gesagt, die „Mißbilligung“; so in der viermal vorkommenden Formel: kaifa kâna nakîrî (wie schrecklich ist meine Mißbilligung), wo Sale und Ullmann „Rache“ übersetzen. Die beiden Engel sind also Personifikationen, der erste eine Personifikation des Bösen, das vom Menschen ausgeht, der andere eine Personifikation der Strafe, die von Gott ausgeht. Munkar und Nakîr werden genauer beschrieben als zwei schwarze Engel mit blauen Augen und langen, fliegenden Haaren; ihre Stimme ist wie der rollende Donner, ihre Blicke wie zuckende Blitze, ihr Athem wie heftiger Sturm; mit ihren Zähnen und Krallen reißen sie die Erde auf; in den Händen tragen sie eiserne Stäbe, so groß und schwer, daß alle Menschen und Ginnen zusammen sie nicht würden heben können. Sie richten an den Toten eine Reihe von Fragen: Wer ist dein Herr, wer dein Profet, wer dein Führer, welches deine Religion, welches deine Kibla (Richtung beim Gebet), wer dein Vater? Der Gläubige antwortet: Gott ist mein Herr, Muhammed mein Profet, der Koran mein Führer, der Islam meine Religion, Mekka meine Kibla, Abraham mein Vater. Darauf sagen die beiden Engel: Schlafe sanft, wie ein Bräutigam schläft. Sie machen ihm sein Grab weit, bringen ihm seidene Kleider und Wohlgerüche aus dem Paradies und öffnen ihm zur rechten Seite seines Kopfes ein Fenster, durch welches er auf den ihm im Paradiese bestimmten Platz sehen kann. Den Ungläubigen dagegen, der auf die an ihn gerichteten Fragen mit einem „Ich weiß nicht“ antwortet, schlagen sie mit ihren Stäben so, daß sein Grab davon in Brand gerät. Dieser letztere Gedanke beruht jedenfalls auf einem Mißverständnis von Cor. 40, 49. Das Wunderbarste dabei ist dies, daß zwei Menschen in einem Grabe neben einander liegen können, indem das Grab dem einen

eine Aue des Paradieses, dem andern eine Grube der Hölle wird, ohne daß einer von dem Zustand des andern etwas spürt.

Darüber nun, was weiter bis zur Auferstehung mit der Seele geschieht, herrscht große Unklarheit. Muhammed hat sich die Seelen der Verstorbenen zunächst in den Gräbern oder in der Nähe der Gräber gedacht. Er soll gesagt haben: „Keiner von euch wird an dem Grabe eines gläubigen Bruders, den er in der Welt gekannt hat, vorübergehen und ihn grüßen, ohne daß jener es hört und den Gruß erwidert.“ Als einst ein Toter vorübergetragen wurde, wandte er sich ab und sagte: „Er hört das Geräusch eurer Schuhe, und wenn er das hört, dann wird er anderes erst recht hören.“ Auch verbot er an den Gräbern zu beten und zu weinen, damit nicht die Toten gestört würden. Doch scheint sich Muhammed die Seelen nur eine Zeit lang in der Nähe der Gräber gedacht zu haben, wie auch die jüdische Theologie annimmt, die Seele bleibe bei dem Grabe nur, bis der Körper verwest sei, nämlich 12 Monate lang. Für die spätere Zeit hat Muhammed den Seelen andre Aufenthaltsorte angewiesen. So soll er gesagt haben: „Die Seele des Gläubigen ist ein Vogel, der in den Bäumen des Paradieses hängt“. Und über den Aufenthalt der Märtyrer befragt, soll er geantwortet haben (s. Baiḍāwī zu 3, 164): „Die Geister der Märtyrer sind in den Bäumen grüner Vögel, welche zu den Flüssen des Paradieses herabsteigen und von seinen Früchten essen und auf den Leuchtern wohnen, die im Schatten des Thrones hängen“. Dahin gehört auch alles das, was er über seine Nachtreise (miʿrāğ) erzählt hat (s. Buḥārī III, 30 ff.). Muhammed wurde nämlich in einer Nacht des Jahres 619 von Gabriel durch alle sieben Himmel geführt. Da fand er im ersten Himmel Adam, im zweiten Johannes (den Täufer) und Jesus, im dritten Josef, im vierten Idrīs (Henoch), im fünften Aron, im sechsten Moses, im siebenten Abraham. Über den letzteren hat er später erzählt, er habe ihn gefunden, wie er sich an das „bewohnte Haus“ (bait al-maʿmūr, das himmlische Urbild der Kaaba, das täglich von 70 000 Engeln besucht wird) anlehnte, während die Kinder der Muslims ihn umgaben. Noch weiter führt Aḫḥisārī diese Gedanken aus; er schreibt im Kommentar zu Ṭaḥāwī: „Die Anhänger der Sunna und der Orthodoxie weichen in Bezug auf den Aufenthaltsort der Geister nach dem Tode bis zum Eintritt der Stunde vielfach von einander ab. Was sich indessen aus den Beweisstellen ergibt, ist dies, daß die Geister im Zwischenzustand

sehr verschieden sind. Es giebt Geister in dem höchsten Teil von 'Illijjûn, in der obersten Sphäre; das sind die Geister der Propheten, die sich wieder in Bezug auf ihren Rang unterscheiden. Ferner sind Geister in den Kröpfen grüner Vögel, welche im Paradiese frei umherfliegen, wohin sie wollen; das sind die Geister einiger Märtyrer, nicht aller, sondern nur der Märtyrer, denen der Eintritt ins Paradies versagt ist, bis über sie gerichtet ist. Ferner sind da Geister, die an einem Thore des Paradieses festgehalten werden, und solche, die in ihren Gräbern festgehalten werden, und solche, die auf der Erde festgehalten werden, und Geister, die sich in einem Ofen befinden, nämlich die Ehebrecher und Ehebrecherinnen; andre Geister sind in einem Strom von Blut, in dem sie schwimmen und Steine verschlucken“. Andre dagegen suchen die Seelen aller, der Gläubigen wie der Ungläubigen, der Menschen, Ginnen und Tiere, in der Posaune, die soviel Öffnungen habe, als lebende Wesen in der Welt seien.

Wir kommen nun zu den Vorzeichen des Auferstehungstages, den „Bedingungen der Stunde“. Der Koran nannte, wie wir sahen, deren vier: Das Auftreten von Gog und Magog, die Wiederkunft Jesu, die Erscheinung des Tieres und den Rauch am Himmel. Aber schon Abu Ḥanîfa fügt das Auftreten des Daǧǧâl und das Aufgehn der Sonne im Westen hinzu; ebenso Ṭahâwî. Dagegen zählen Baidâwî und Teftazânî zehn Zeichen auf, den Rauch, das Tier der Erde, eine Sonnenfinsternis im Osten, eine Sonnenfinsternis im Westen, eine Sonnenfinsternis auf der arabischen Halbinsel, den Daǧǧâl, das Aufgehn der Sonne im Westen, Gog und Magog, das Herabsteigen Jesu bin Mirjam, endlich ein Feuer, welches von 'Aden hervorbricht. Teftazânî nennt dieselben Zeichen in etwas andrer Reihenfolge. Noch ausführlicher schreibt darüber Akḥisârî. Er unterscheidet Zeichen, die schon vorüber sind, und Zeichen, die sicher noch kommen werden. Zu jenen gehört das Auftreten Muhammeds; denn „durch ihn sind das Prophetentum und die Religionen in dieser Welt abgeschlossen worden“. Von diesen nennt er zuerst das Auftreten des Daǧǧâl. Das Verbum daǧala hat die Grundbedeutung „bedecken“ und bedeutet dann „ein Kamel ganz mit Pech bestreichen“, ein Mittel, das häufig gegen Krätze angewendet wird; daraus entwickelt sich die Bedeutung „lügen, betrügen“. Der Daǧǧâl ist also der Lügner, Betrüger. Da aber daǧala auch bedeutet: das Land durchreisen, gleichsam das Land

mit seinen Reisen bedecken, so hat sich daraus die Meinung gebildet, der Dağgâl werde die ganze Erde durchziehen. Er heisst auch al-masîh ad-dağgâl, also nach christlicher Ausdrucksweise der Antichrist. Wir fahren mit den Worten Akhisârîs fort: „Mit ihm kommen Paradies und Hölle d. h. dem Scheine nach, nicht in Wahrheit. Denn seine Hölle, nämlich was er Hölle nennt, ist das Paradies, und sein Paradies, nämlich was er Paradies nennt, ist die Hölle, nach dem Worte Muhammeds: der Antichrist wird auftreten, und mit ihm sind Wasser und Feuer; aber was die Menschen als Wasser ansehen, das ist brennendes Feuer, und was die Menschen als Feuer ansehen, das ist gutes, süßes Wasser. Er reitet auf einem Maultier, zwischen dessen Schultern und Ohren 40 Ellen sind. Er sagt zu den Menschen: Ich bin euer Herr. Er ist einäugig; zwischen seinen Augen steht geschrieben „Ungläubiger“. Das liest jeder Gläubige, mag er nun schreiben können oder nicht; und es ist eine große Gnade für die Gemeinde, daß Gott dieses Wort zwischen seinen Augen erscheinen läßt, nachdem er ihn schon, um auf seine Lügenhaftigkeit hinzuweisen, einäugig gemacht hat. Er durchzieht die Erde in 40 Tagen; der erste Tag ist so lang wie ein Jahr, der zweite wie ein Monat, der dritte wie eine Woche, und die übrigen sind gewöhnliche Tage. Ausgenommen ist nur Mekka und Medina; die beiden kann er nicht betreten, denn Gott hat es ihm verboten, und an ihren Thoren stehen Engel, die Wache halten. Die meisten seiner Nachfolger sind Juden. Muhammed soll gesagt haben: Mit ihm werden Satane geschickt, welche zu den Menschen reden. Und mit ihm kommt eine große Versuchung: Er befiehlt dem Himmel und läßt regnen vor den Augen der Leute; dann tötet er einen Menschen und macht ihn wieder lebendig vor den Augen der Leute und spricht: O ihr Menschen, kann das einer thun außer dem Herrn? Da fliehen die Menschen zu dem Berge Duhân in Syrien. Er aber folgt ihnen und belagert sie. Und die Belagerung wird immer schlimmer, so daß sie in die äußerste Not geraten. Dann steigt Jesus herab in der Morgendämmerung und spricht: O ihr Menschen, warum geht ihr nicht diesem schändlichen Lügner entgegen? Da gehn sie ihm entgegen. Und wenn sie bei Jesus sind, da soll das Morgengebet verrichtet werden, und man sagt zu Jesus: Sei du unser Vorbeter, du Geist Gottes. Er aber spricht: Euer Imâm soll Vorbeter sein. Nachdem sie nun das Morgengebet ver-

richtet haben, gehen sie dem Antichrist entgegen. Und wenn er das sieht, da zerfließt er, wie das Salz im Wasser zerfließt, und Jesus tötet ihn. (Wenn aber einer seiner Anhänger sich verbergen will) da rufen die Bäume und die Steine: O du Geist Gottes, hier ist ein Jude. So läßt er von denen, die dem Antichrist gefolgt sind, keinen übrig, den er nicht tötete. Und Jesus verweilt auf der Erde, so lange Gott will, das heißt nach der einen Überlieferung 7, nach einer andern 40 Jahre. Dann stirbt er und die Muslims beten über ihm und begraben ihn. Dazu sagt Sujûti nach einer Mitteilung des Tabârî, der dafür seine Quellen anführt: Wenn ihr ihn (Jesus) seht, so erkennt ihn; nämlich er ist ein Mann von mittlerer Figur, seine Farbe zwischen rot und weiß; es ist, als ob sein Haupt tropfte, obgleich er es mit keiner Flüssigkeit begossen hat. Und er zerbricht die Kreuze und tötet die Schweine und streut Geld aus. In seiner Zeit läßt Gott alle Religionen verschwinden außer dem Islam. Ferner läßt Gott in seiner Zeit den Messias der Verführung untergehen, den einäugigen, den Antichristen. Und es entsteht Sicherheit auf Erden, so daß der Löwe mit den Kamelen weidet und der Panter mit den Rindern und der Wolf mit den Schafen, und die Knaben spielen mit den Schlangen, ohne daß sie ihnen Schaden thun. Und er bleibt auf Erden, 40 Jahre lang; dann stirbt er und die Muslims beten über ihm und begraben ihn. Aber nach einer andern Überlieferung bleibt er 7 Jahre; und man sagt, das sei das Richtige; in den 40 Jahren der ersten Überlieferung sei nur die Dauer seines Lebens vor und nach der Himmelfahrt zusammengefaßt; denn er ist in den Himmel gefahren im Alter von 33 Jahren. Darauf folgt das Hervorbrechen des Gog und Magog hinter dem Wall, den Alexander der Große gebaut hat. Das sind zwei Stämme von den Kindern Japhets, des Sohnes Noahs, welche neun Zehntel der ganzen Menschheit bilden; denn die Männer unter ihnen sterben nicht eher, als bis jeder 1000 waffentragende Männer aus seinen Lenden hervorgehen sehen. Und wenn sie hervorbrechen, dann schlachten sie die Menschen und richten Zerstörung an auf Erden vergl. Koran 18, 93. Sie eilen von allen Hügeln herab; die ersten von ihnen gehen vorbei am See von Tiberias und trinken, was darin ist; und die letzten von ihnen gehen vorüber und sagen: Hier war einmal Wasser. Dann gehen sie weiter, bis sie zu dem Berg Hamar (?) kommen, das ist der Berg, auf dem die Moschee zu

Jerusalem steht. Da sagen sie: Wir haben getötet alle, die auf Erden waren; nun wollen wir töten, die im Himmel sind. Und sie schiessen mit ihren Pfeilen zum Himmel; aber Gott stößt ihre Pfeile zurück, mit Blut gefärbt. Dann werden Jesus und seine Genossen belagert, bis der Kopf eines Stieres mehr kostet als 100 Dinâre nach jetzigem Wert. Da flehen Jesus und seine Genossen zu Gott, und er sendet ihnen den Untergang, und wenn sie (die Gläubigen) am Morgen aufstehen, da sind sie untergegangen mit einem einzigen Schlage. Darauf folgt das Aufgehen der Sonne im Westen, nach dem Worte Muhammeds: Die Stunde wird nicht eher eintreten, als bis die Sonne im Westen aufgegangen ist. Und das ist die Zeit, wo einer Seele ihr Glaube nichts nützt, wenn sie nicht vorher geglaubt, und in ihrem Glauben Gutes gesammelt hat vergl. Koran 6, 159.“ Den merkwürdigen Gedanken, daß die Sonne im Westen aufgehen soll, hat Muhammed vielleicht aus 2, 260 entnommen. Dort läßt sich einer — die Ausleger sagen, es sei Nimrod gewesen — mit Abraham in einen Streit über Gott ein. Aber Abraham überwindet ihn, indem er sagt: „Gott bringt die Sonne von Osten her; bringe du sie doch von Westen her.“ Akḥisârî fährt fort: „Darauf folgt das Auftreten des Tieres der Erde. Es wird überliefert, Muhammed, nach dem Auftreten desselben gefragt, habe gesagt: Die größte Moschee hat Gott ihm untersagt. Er meint die ka'ba zu Mekka. Es wird überliefert, die Länge des Tieres sei 60 Ellen, es habe vier Füße und feine Haare, Federn und Flügel; kein Flüchtling könne ihm entfliehen, kein Verfolger es erreichen. Bei ihm sei der Stab Moses und der Siegelring Salomos. Mit dem Stab steche es auf die Stirn des Gläubigen einen weißen Punkt, wovon er im ganzen Gesicht weiß wird, und mit dem Ring auf die Nase des Ungläubigen einen schwarzen Punkt, wovon er im ganzen Gesicht schwarz wird, so daß sich die Gläubigen dadurch von den Ungläubigen unterscheiden.“ Fast wörtlich dasselbe findet sich bei Baiḍâwî zu 27, 84. Während die vorhergenannten Zeichen, das Auftreten des Antichristen und das Hervorbrechen des Gog und Magog, dem gewöhnlichen Lauf der Dinge nicht geradezu widersprechen, so bezeichnet Akḥisârî das Aufgehen der Sonne im Westen und das Auftreten des Tieres als *gair ma'lûf*, „von dem gewöhnlichen Lauf der Dinge abweichend“; jenes ist das erste himmlische, dieses das erste irdische *gair ma'lûf*. Akḥisârî schreibt

weiter: „Dann läßt Gott die Menschen in glücklichen Verhältnissen leben und in reichem Ertrag, indem die Erde ihre Früchte bringt und ihren Segen spendet. Und sie essen eine Woche lang von einem einzigen Granatapfel und suchen Schatten unter seiner Rinde, und es genügt die Milch eines Kamels für den größten Stamm und die Milch einer Kuh für einen Stamm und die Milch eines Schafs die ganze Woche hindurch. Während sie aber in diesem Zustande sind, schickt Gott einen sanften Wind, und die Gläubigen sterben allesammt, und es bleiben nur die bösen Menschen übrig. Über sie bricht dann die Stunde herein. Denn so heist es in einem Ausspruch Muhammeds: Gott sendet einen sanften Wind und er ergreift sie unter den Achseln und nimmt den Geist eines jeden gläubigen Muslim weg und es bleiben nur die bösen Menschen übrig.“

Ein bisher noch nicht erwähntes Vorzeichen des Auferstehungstages finden wir bei Abderrahman dem Bestâmier, nämlich das Auftreten des Mahdî. Hierauf bezieht man den Ausspruch Muhammeds: „Diese Welt wird nicht eher vergehen, als bis ein Mann aus der Familie meines Hauses die Welt regiert, dessen Name meinem Namen und dessen Vatersname meinem Vatersnamen gleich ist.“ Mahdî (mahdiyy) bedeutet: der (von Gott) Geführte. Pocock und Sale schreiben Mohdi, als sei es Partizipium der IV. Konj., was „Führer“ bedeuten würde. Er stammt aus Muhammeds Familie und zwar von der Fâtima, der Gattin 'Alis, durch deren Sohn Hasan. Er heist, wie der Profet selbst, Muhammed, und sein Vater, wie des Profeten Vater, Abdallah. Auch äußerlich ist er dem Muhammed ähnlich: Er hat eine kahle Stirn und Adlernase; er ist ein Jüngling von gedrungener Gestalt und trägt auf der rechten Wange ein Muttermal. Er versteht die Sprache der Tiere und übertrifft alle Menschen an Weisheit und an Milde. Er wird von jenseit des Oxus (nahr) kommen, in einer Zeit, wo die Erde mit Tyrannei und mit Ungerechtigkeit erfüllt ist, wo die Knechte ihren Herrn den Gehorsam kündigen. Dann hält er gerechtes Gericht auf Erden und teilt Geld aus, soviel jeder tragen kann. Am besten haben es unter seiner Regierung die Einwohner von Kufa. Er schafft alle Sekten ab. Das Schutzgeld, mit welchem sich die Christen und Juden in den muhammedanischen Ländern Duldung erkaufte, hebt er auf und bekehrt alle mit Gewalt zum Islam. Er tränkt seine Rosse im Gebiet von San'a und Aden. Engel

bringen ihm aus dem See Tiberias den Psalter Davids und die Bundeslade, die Jeremias dort verborgen hat. So lebt er 7—9, nach andern sogar 40 Jahre. Dann erobert er Konstantinopel und Rom. Im Tempel zu Mekka huldigen ihm 313 Mann, wie auch Saul 313 Genossen hatte (es liegt hier ebenso wie Koran 2, 250 f. eine Verwechslung Sauls mit Gideon vor). 18 Tage nach der Eroberung von Konstantinopel tritt der Antichrist auf, welcher aus Chorasán oder Ispahan kommt und von Türken und Juden begleitet ist. In Babylon tötet derselbe den Hîdr (Elias), den aber Gott wieder auferweckt; dann zieht er nach Jerusalem und belagert dort den Mahdí. Da kommt Jesus vom Himmel herab, mit einem grünen Turban geschmückt, ein Schwert um die Lenden, eine Lanze in der Hand und auf einem Rosse reitend. Er tötet den Antichrist am Thor von Lydda. 40 Tage vor der Auferstehung stirbt der Mahdí. — Wir müssen hier wieder auf das Judentum zurückgehen. Da nämlich im alten Testament der Messias bald als Sieger und Herrscher, bald als leidender Gottesknecht dargestellt wird, so unterscheiden die Juden zwei Messias, den Messias ben David und den Messias ben Joseph. Die Stellen von der Herrlichkeit des Messias beziehen sie auf jenen, die vom Leiden auf diesen. Der Sohn Josephs geht dem Sohn Davids voran. Er sammelt die 10 Stämme Israels, führt sie ins heilige Land und wird in Jerusalem durch Gog und Magog getötet. Die Muhammedaner scheinen nun das vom Sohne Josephs Gesagte auf den Mahdí, das vom Sohne Davids Erwartete auf Jesus übertragen zu haben. Doch vermengen sie auch wieder beides mit einander. Denn das Richten in Gerechtigkeit und die Eroberung Roms wird von den Juden nur dem Sohne Davids zugeschrieben, wie auch nach einem Ausspruch Muhammeds Buhârî II, 370 kurz vor dem Ende der Welt Jesus als gerechter Richter herabsteigen soll. Diese Gedanken sind von den Schiiten weiter entwickelt worden, indem sie lehren, 'Alî, ihr erster Imâm, sei nicht gestorben, sondern habe sich in eine Höhle zurückgezogen, aus der er zur rechten Zeit als Mahdí hervortreten werde. Andre lehren dasselbe nicht von 'Alî, sondern von einem seiner Nachfolger, besonders von dem zwölften Imâm Muhammed Abulkasem († 829). Von den Schiiten ist die Lehre im 10. Jahrhundert unter der Dynastie der Fâtimiden nach Ägypten übertragen worden.

Trotz dieser Vorzeichen wird der Auferstehungstag den Menschen

ganz unerwartet kommen. Muhammed sagt darüber: „Einer wird gerade seine Zisterne ausbessern, ein anderer wird sein Vieh tränken, ein dritter wird seine Waren auf den Markt bringen, ein vierter wird seine Wage auf- und niedergehen lassen“. Während nun der Koran und ebenso Gazzâlî, Baiḍâwî und Akḥisârî nur von zwei Posaunenstößen am Auferstehungstage wissen, so nehmen andre drei an, den Stoß des Schreckens, der Entseelung und der Auf-erweckung. Man hat also den im Koran erwähnten ersten Posaunenstoß in zwei zerlegt, jedenfalls nur deshalb, weil der Koran in den Parallelstellen 27, 89 und 39, 68 einmal das Wort faza‘a, das andre Mal ṣa‘ika gebraucht. Die Vorgänge von dem ersten Posaunenstoß bis zum Eingang der Gläubigen ins Paradies werden von Ibn ‘Abbâs in der oben erwähnten Handschrift ausführlich beschrieben. Dieser Ibn ‘Abbâs, geb. 619 n. Chr., wird von den Muhammedanern das „Meer der Überlieferung“, der „Herr der Ausleger“ genannt. ‘Alî machte ihn zum Statthalter von Baṣra. Später erblindete er und starb 687. Viele Überlieferungen hatte er von Abu Huraira, einem allerdings nicht sehr zuverlässigen Genossen des Propheten. Ibn ‘Abbâs berichtet: „Der Gesandte Gottes betete das Morgengebet, indem er seinen Rücken an den Mihrâb (die Erhöhung, auf der der Vorbeter steht) anlehnte und uns das Gesicht zuwandte, wie der Vollmond es den Menschen zuwendet, und sagte: O ihr Menschen, wie könnt ihr noch lustig leben, während der Besitzer der Posaune schon den Mund und die Augen ihr zugewendet hat und sein Blick vorwärts gerichtet ist, indem er wartet, bis ihm befohlen wird, in die Posaune zu blasen? Sie sagten: O Gesandter Gottes, für den wir Vater und Mutter als Lösegeld hingeben würden (eine den Arabern geläufige, Treue und Liebe ausdrückende Formel), was ist die Posaune? Da sprach der Gesandte Gottes: Die Posaune ist ein Horn von Licht, dessen Spitze sich im höchsten Teile von ‘Illijun und dessen Ende sich in den Tiefen der sieben Erden befindet. Darin sind so viele Öffnungen, als es geschaffne Geister giebt unter den Menschen und Ginnen, den Vögeln und den wilden Tieren. Darüber hat Gott einen Engel gesetzt mit Namen Isrâfil. Derselbe hat vier Flügel, einen im Osten, einen im Westen, einen um den Thron her, und einen, den er zusammenzieht (nämlich um sein Haupt vor Gott damit zu verhüllen). Wenn er aber diesen Flügel ausbreitet, dann befiehlt ihm Gott, in die Posaune zu blasen. Und wenn er in die Posaune

bläst, so erschrecken die Geschöpfe allesamt; es erschrecken alle, die im Himmel und auf Erden sind, die ausgenommen, welche Gott (ausnehmen) will. Aber es ist ein Schrecken, der noch nicht zum Tode führt. Dann vergeht eine Zeit darüber, so lange Gott will. Dann befiehlt Gott: Blase zum zweiten Mal. Da stürzt bewußtlos nieder, was von Engeln im Himmel und was von Geschöpfen und Vögeln und wilden Tieren auf Erden ist, die ausgenommen, welche Gott (ausnehmen) will. Er meint Gabriel, Michael, Isrâfil, 'Azrâil und die Träger des Thrones. Dann befiehlt Gott: O Engel des Todes ('Azrâil), steige hinab zur Erde und sieh, wer etwa von meinen Geschöpfen geblieben ist — obgleich Gott es schon weiß. Da steigt der Engel des Todes hinab zur Erde und schaut vom Osten bis zum Westen, aber findet keinen, der Leben in sich hatte, der nicht schon gestorben wäre; und ebenso zu den sieben Himmeln, welche vor Gott stehen, und er spricht: O Herr, keins ist von deinen Geschöpfen geblieben, ausgenommen Gabriel, Michael, Isrâfil, die Träger des Thrones und ich, dein geringer Knecht, und du, der Lebendige, der Ewige, der nicht stirbt. Dann spricht Gott: O Engel des Todes, nimm weg den Geist der Träger des Thrones. Da nimmt er ihren Geist weg, und der Thron bleibt hängen durch die Macht dessen, der das Verborgene kennt. Dann ertönt der Ruf: O Engel des Todes, nimm weg die Geister des Michael, Gabriel und Isrâfil. Da nimmt er ihre Geister weg, und Gabriel, Michael und Isrâfil fallen tot nieder, indem sie sich in ihre Flügel einhüllen. Weiter ertönt der Ruf von Gott: O Engel des Todes, wer ist geblieben von meinen Geschöpfen? Und er spricht: Keins ist geblieben von deinen Geschöpfen ausgenommen ich, dein geringer Knecht, und du, der Lebendige, der Ewige, der nicht stirbt. Dann spricht Gott: O Engel des Todes, hast du nicht gehört mein Wort in meinem Buche: Alles, was auf Erden ist, vergeht (Koran 55, 26)? Darum geh weg an den Ort zwischen Paradies und Hölle, und stirb auf meinen Befehl. Da geht der Engel des Todes weg und stellt sich zwischen Paradies und Hölle und schreit laut und fällt tot nieder auf den Befehl Gottes. Ibn 'Abbâs sagte (als er diese Überlieferung mitteilte): Bei dem, in dessen Hand meine Seele ist, wenn die Bewohner des Himmels und der Erde noch am Leben wären, sie würden alle sterben vor dem furchtbaren Geschrei des Todesengels. Dann ist diese Erde öde nach dem Tod der Geschöpfe 40 Jahre lang. Gott aber sendet den

starken Wind, den er zu dem Volk der 'Âditen sandte (Koran 51, 41), nur soviel, als durch ein Nadelöhr geht. Da bleibt auf der Erdoberfläche kein Berg und kein Thal, das er nicht zerstörte vergl. Koran 20, 106. Dann ertönt der Ruf von dem Barmherzigen aus: Wo sind die, welche die Städte und die Burgen gebaut haben? Wo sind die, welche meine Speise gegessen und doch andern außer mir gedient haben? Wem gehört heute die Herrschaft? Aber keiner antwortet (weil nämlich keiner mehr am Leben ist). Darauf spricht Gott: Die Herrschaft gehört heute Gotte, dem Einen, dem Allmächtigen (Koran 40, 16). Nun läßt Gott aus einem Raume, der sich unter dem Thron befindet, Wasser regnen gleich männlichem Samen, durch welches die Körper aufwachsen wie die Kräuter.“ Wir müssen hier hinzufügen, daß nach muhammedanischer Anschauung vom Körper nur ein einziger Knochen übrig bleibt, den die Araber 'agbun nennen; es ist der unterste Wirbel des Rückgrats. Wie nun die Bildung des Menschen im Mutterleibe von diesem Knochen ausgeht, so auch die Neubildung bei der Auferstehung. Ibn 'Abbâs fährt fort: „Nun macht Gott die Engel Isrâfîl, Michael, 'Azrâil und Gabriel lebendig. Dann befiehlt Gott dem Ridwân (dem Paradieseswächter; ridwân bedeutet Gunst, Wohlgefallen), daß er ihnen (den vier Engeln) den Burâk bringe und die Krone und die Kleider der Ehre und das Gewand der Herrlichkeit, den Gürtel der Macht und die Fahne.“ Diese Fahne wird bei Wolff a. a. O. S. 71 f. des arab. Textes als „Fahne des Lobpreises“ ausführlich beschrieben. Der Burâk, dessen Name, von baraka „aufleuchten“ abgeleitet, den blendenden Glanz bezeichnet, ist das mythische Tier, auf welchem Muhammed seine Nachtreise von Mekka nach Jerusalem und von dort in den siebenten Himmel gemacht hat. Nach Muhammeds eigener Aussage ist es von weißer Farbe, größer als ein Esel, aber kleiner als ein Maultier Buhârî III, 30. Ganz phantastisch ist die Beschreibung des Burâk bei Wolff a. a. O. S. 57 f. Wir fahren mit den Worten des Ibn 'Abbâs fort: „Da nimmt Gabriel die Krone und die Fahne, Michael das Gewand und den Gürtel, Isrâfîl die Kleider und Schuhe und 'Azrâil den Burâk, wobei sie zwischen Himmel und Erde stehen. Und Gabriel spricht: O Erde, wo ist das Grab Muhammeds? Aber die Erde antwortet: Bei dem, welcher dich in Wahrheit gesandt hat, Gott hat einen starken Wind geschickt, der hat alles kurz und klein gemacht; ich weiß nicht, wo Muhammeds Grab ist. Da

erhebt sich von seinem Grabe eine Lichtsäule bis zu den sieben Himmeln; daraus erkennt Gabriel, daß es Muhammeds Grab ist. Nun treten sie zu ihm hin aber Gabriel fängt an zu weinen. Da sagen sie zu ihm: Warum weinst du? Gabriel aber spricht: Wie sollte ich nicht weinen? Muhammed wird aufstehen und wird nach seiner Gemeinde fragen, und ich weiß nicht, wo sie ist. Da bewegt sich das Grab Muhammeds, und die Erde spaltet sich, und Muhammed steht auf und setzt sich auf die Spitze seines Grabes und schüttelt den Staub von seinem Haupte und seinen Haaren. Dann blickt er nach rechts und nach links, aber er sieht keine bewohnten Stätten. Nun sieht er den Gabriel, Isrâfil, 'Azrâil und Michael. Da spricht er: O Gabriel, was ist das für ein Tag? Und Gabriel antwortet: Das ist der Tag, welcher nahe war (al-âzifa nach Koran 53, 58), das ist der Tag des Seufzens und der Reue, das ist der Tag des Geschreis und des Tadels, das ist der Tag deiner Fürbitte. Da spricht der Prophet: O mein Bruder Gabriel, wo ist meine Gemeinde? Vielleicht hast du sie zwischen den Regionen des Lichtes gelassen oder zwischen den Lippen der Hölle, und du kommst nun, um mir über sie Nachricht zu bringen? Da spricht Gabriel: O Gesandter Gottes, den er in Wahrheit als Propheten geschickt und den er unter seinen Gesandten auserwählt hat, nicht hat sich die Erde über einem früher geöffnet als über deinem Grabe; auch ist das Paradies allen Propheten und Völkern verschlossen, bis du und deine Gemeinde in dasselbe eintreten. Da setzt der Prophet die Krone auf sein Haupt und zieht die Kleider an und besteigt den Burâk. Und der Prophet spricht: O Gabriel, wo sind meine Genossen, Abubekr und 'Omar, 'Otmân und 'Alî? Siehe da stehen durch die Macht Gottes seine Genossen auf, und es kommt ein Engel mit Kleidern; die ziehen sie an und besteigen den Burâk und stehen neben Muhammed. Dann fällt der Prophet anbetend nieder und weint: Meine Gemeinde, meine Gemeinde! Da kommt der Ruf von Gott: O Isrâfil, stofse in die Posaune. Und er stößt ein einziges Mal hinein; dadurch weckt Gott die Geschöpfe auf. Und Isrâfil spricht, indem er hineinstößt: O ihr morschen Gebeine, ihr zerrissenen Häute, ihr ausgefallenen Haare, ihr zerschnittenen Adern, steht auf aus den Kröpfen der Vögel und aus den Leibern der wilden Tiere, von den Häuptern der Berge, aus den Tiefen der Meere und aus dem Innern der Erde! Man sagt, wenn ein Knochen eines Menschen im Osten wäre und der andre

im Westen, so würde der eine Knochen zu dem andern hineilen beim Blasen der Posaune. Darauf gehen die Geister alle aus der Posaune und die Leiber aus der Erde, so daß sie den Raum zwischen Himmel und Erde füllen.“ Über den Zustand der Auferweckten existieren mehrere Aussprüche Muhammeds. Einmal hat er gesagt: „Die Menschen werden am Auferstehungstage in dem Zustand auferweckt, wie ihre Mütter sie geboren haben, nackt, barfuß und unbeschnitten“. Daß sich das jedoch nur auf Nichtmuhammedaner bezieht, zeigt der andre Ausspruch: „Hüllt sorgfältig eure Toten in Leichentücher; denn meine Gemeinde wird in ihren Leichentüchern auferweckt werden, aber die übrigen Völker nackt“. Dagegen hat er ein andermal gesagt: „Die Toten werden in ihren Kleidern auferweckt werden“. Die Gestalten der Auferweckten werden sehr verschieden sein. Im Anschluß an Koran 78, 18 hat Muhammed zehn verschiedene Scharen unterschieden: Die Verleumder kommen in Gestalt von Affen; die verbotene Speisen gegessen haben, erscheinen als Schweine; die Wucherer werden auf ihren Gesichtern hingeschleift; die ungerechten Richter sind blind; die Selbstgefälligen („die sich in ihren Thaten bewundern ließen“) sind taubstumm; die Gelehrten, deren Worte mit ihren Werken im Widerspruch standen, zerbeißen ihre Zungen, die bis auf die Brust herunterhängen, während Speichel aus ihrem Munde fließt; die ihren Nachbarn Schaden zugefügt haben, kommen mit abgeschnittenen Händen und Füßen; die andre (natürlich fälschlich) vor der Obrigkeit verklagt haben, sind an feurigen Baumstämpfen gekreuzigt; die ihren sinnlichen Begierden gefröhnt, aber Gotte den schuldigen Tribut verweigert haben, sind stinkender als ein Leichnam; die eitlen, eingebildeten Prahler tragen lange, an der Haut festklebende Kleider von Pech (s. Baidâwî zu 78, 18). Auch sonst werden Aussprüche Muhammeds über den Zustand der Auferweckten überliefert: „Der Weintrinker wird erscheinen mit dem Krug am Halse und dem Becher in der Hand, und er stinkt mehr als alle Leichname auf der Erdoberfläche, so daß jede Kreatur, die an ihm vorübergeht, ihn verflucht“. „Wer im Kampfe für Gottes Sache getötet wird, der kommt am Auferstehungstage, während seine Wunde von Blut fließt, das wohl die Farbe des Blutes, aber den Geruch des Moschus hat, bis er vor Gott steht“. „Wer das Almosen von seinem Vermögen verweigert, dem wird es Gott zu einer Schlange machen an seinem Halse am Auferstehungstage“

(vergl. Koran 3, 176). „Wer sich das Leben nimmt mit einem Schwert, der kommt am Auferstehungstage mit seinem Schwert in der Hand, indem er sich damit in den Leib sticht im Höllenfeuer, wo er bleiben wird immer und ewiglich“. Ibn ‘Abbâs beschreibt nun, wie die Auferweckten zum Gericht getrieben werden: „Gott hat zwei Engel beauftragt, einen, der sie zieht, und einen, der sie treibt, auf ihrem Thun“. Was das „auf ihrem Thun“ bedeutet, erkennt man aus Gazzâlî a. a. O. S. 47. Nach seiner Darstellung treten zu jedem seine Werke heran und zwar in Gestalt eines Reittiers, als Maultier oder als Esel oder als Widder, der sie bald trägt und bald abwirft. Sind sie auf dem Versammlungsort angekommen, „dann (so erzählt Ibn ‘Abbâs weiter) steigt die Sonne herab auf die Häupter der Geschöpfe und treibt ihnen mit Gewalt den Schweiß aus nach dem Maß ihrer Sünden. Einigen reicht der Schweiß bis an die Kniee, andern bis an die Brust, andern bis an die Ohren; andern schwitzt der Hals. Wenn nun die Hitze zunimmt und das Stehen lange dauert, sagen die Geschöpfe zu einander: Wer wird für uns Fürbitte thun? Denn das Stehen wird uns zu lang. Da gehen sie zu Adam und sagen: O unser Vater, thue Fürbitte für uns bei unserm Herrn; denn die Sonnenhitze richtet unsere Körper zu Grunde und das Stehen wird uns zu lange. Aber Adam sagt: Wie sollte ich Fürbitte thun, da ich von dem Baume im Paradiese gegessen habe? Ich schäme mich vor Gott. Aber geht hin zu Moses. So gehen sie zu Moses und sagen: O du, mit dem Gott geredet hat, thue Fürbitte für uns bei unserm Herrn; das Stehen wird uns zu lange, und unsere Leiber sind schon vor Durst vertrocknet und wir haben keine Kraft, die furchtbare Hitze noch zu ertragen. Aber Moses spricht: Wie sollte ich Fürbitte thun, da ich doch einen Menschen getötet habe, ohne daß mir es Gott befohlen hatte? Aber geht hin zu Jesus. Nun gehen sie zu Jesus und sagen: O du Geist Gottes, das Stehen wird uns zu lange, und die Sonnenglut hat unser Fleisch schon verzehrt. Thue Fürbitte für uns bei unserm Herrn. Aber Jesus sagt zu ihnen: Wie sollte ich Fürbitte thun für euch, da doch die Ungläubigen mich und meine Mutter zu zwei Göttern neben Gott gemacht haben? Aber geht hin zu Muhammed, unserm Herrn und Fürbitter; denn er ist der Inhaber der Fürbitte am Auferstehungstage. So gehen sie hin und weinen und schreien alle auf einmal und sagen: O Muhammed, du hast deine Gemeinde im Stich gelassen und hast nicht Fürbitte gethan; nun hat die Sonne schon

unser Fleisch verzehrt und unsere Lebern ausgetrocknet, und wir haben keine Kraft mehr. Wie sollten wir die Sonnenglut am Auferstehungstage ertragen? Da weint Muhammed und spricht: Wie soll meine Gemeinde, die Schwachen, die Zustände und die Hitze und die Trübsal der Auferstehung ertragen? Und er fällt anbetend nieder und weint dabei heftig und spricht: Mein Gott, ich will mein Leben opfern für meine Gemeinde, die Schwachen; ich will an ihre Stelle treten. (Diese Szene, welche den Muhammed hoch über alle Profeten erhebt, wird noch ausführlicher von Gazzâlî a. a. O. S. 59—64 beschrieben.) Da ertönt der Ruf von dem Barmherzigen: Dennoch mußt du am Tage deiner Fürbitte deine Gemeinde zur Wage bringen. Dann spricht Gott zu den Trägern des Thrones: Tragt den Thron zur Erde der Auferstehung, damit zwischen den Menschen gerichtet werde, vergl. Koran 69, 17. Nun wird die Wage aufgehängt zwischen den Geschöpfen, und die Kanzeln der Profeten und der Gläubigen werden aufgestellt und auf die rechte und linke Seite des Thrones gesetzt, und die Schaar der Profeten und der Gläubigen treten auf nach ihrer Rangordnung.“ Zum Verständnis der Worte: „die Kanzeln der Profeten und Gläubigen“ diene Gazzâlî a. a. O. S. 107; es heißt dort: „Die Gesandten befinden sich am Auferstehungstage auf Kanzeln und die Profeten und Gelehrten auf kleineren Kanzeln neben jenen, und die Kanzel eines jeden Profeten entspricht seinem Range.“ Vielleicht haben wir hier eine Reminescenz von Matth. 19, 28. Offenbar. 3, 21. In betreff der Wage erinnerten wir schon oben (S. 21) an einen Ausspruch Muhammeds. Als der Profet gefragt wurde, wie die Thaten gewogen würden, sagte er: „Die Bücher und Blätter der Thaten sind es, die gewogen werden.“ Ein andermal hat er sich so ausgedrückt, als sollten nicht die Thaten, sondern die Thäter selbst gewogen werden; das Wort lautet (s. Baiḍâwî zu 7, 7): „Der Dicke, Wohlgenährte wird kommen am Auferstehungstage, aber er wird bei Gott auch nicht soviel wiegen als der Flügel einer Mücke.“ Weiter sagt Ibn ‘Abbâs: „Gott spricht: O Gabriel, sage dem Mâlik, daß er die Hölle heranbringe. Da geht Gabriel hin und weint. Und Mâlik spricht zu Gabriel: Warum weinst du? Und Gabriel sagt: Warum ich weine? Mein Herr befiehlt dir, die Hölle heranzubringen. Da fängt Mâlik ebenfalls heftig zu weinen an und sagt: O Gabriel, den Befehl Gottes muß ich erfüllen. Dann ruft Mâlik laut dem Höllenfeuer zu; und es

kommt das Oberste zu unterst und das Unterste zu oberst. Die Hölle hat aber 10 000 Köpfe, an jedem Kopfe 10 000 Thore, an jedem Thore 10 000 Giftzähne, an jedem Kopfe aber 1000 Zügel, und an jedem Zügel hängen 70 000 Engel. Und die Hölle spricht: O Mâlik, was ist das für ein Tag? Seit Gott mich geschaffen hat, hat er mich nicht ohne Absicht angezündet. Und Mâlik spricht: Das ist der Tag der Seufzer. Darauf sagt er zu den Höllengeistern: Ergreift sie! Und sie ergreifen sie und es hängen sich an jede Kette 10 000 Höllengeister, vergl. Koran 66, 6. So fährt die Hölle dahin. Zwischen der Hölle und dem Ort der Auferstehung ist eine Reise von 500 Jahren; ihr Rauch aber und ihr Getöse dringt bis an den Auferstehungsort, ebenso das Getöse der Skorpionen und der Schlangen (die sich zur Qual der Verdammten in der Hölle befinden), das Getöse der Ketten und der Halseisen und die Stimme Mâliks und der Höllengeister und das Lodern der Flamme. Da wechseln die Geschöpfe ihre Farbe vor dem Schrecken dieses Tages.“ Es folgt jetzt eine Szene, wodurch Muhammed wieder hoch über alle Profeten erhoben wird. „Die Profeten stehen auf von ihren Kanzeln und hängen sich an den Fuß des Thrones. Abraham, der Freund Gottes, spricht: O mein Herr und mein Herrscher, ich bin dein Freund; ich hoffe heute, du wirst mich vor dem Höllenfeuer retten; ich bitte dich heute für niemanden als für meine Seele. Dann hängt sich Moses an den Fuß des Thrones und spricht: Ich bin Moses, mit dem du geredet hast; ich bitte dich heute nicht für meinen Bruder Aron, sondern nur für meine Seele. Dann hängt sich Jesus an den Fuß des Thrones und spricht: Ich bin Jesus, der Geist Gottes; ich bitte dich heute nicht für meine Mutter Maria, sondern nur für meine Seele. Darauf spricht der Profet: O mein Gott, mein Herr und mein Herrscher, ich bitte dich heute nicht für meine Seele, auch nicht für meine Kinder Fâtima und Ibrahîm, sondern nur für meine Gemeinde, für die, welche ihre Sünden erkannt haben. Dann spricht er: Mein Gott, mein Herr und Herrscher, gieb der Hölle nicht Macht über meine Gemeinde; denn sie sind schwach, und würden ihre Glut nicht ertragen. Die Hölle aber wirft Funken, jeder wie eine Burg und ein Gebirge, und sie fallen auf die Häupter der Geschöpfe vergl. Koran 55, 35. Da kommen die guten Werke und stellen sich über ihre Häupter und halten ihre Funken und ihren Rauch ab. Dann ertönt ein Ruf von Gott:

O Mâlik, spanne die Höllebrücke aus; sie ist aber dünner als ein Haar, schärfer als ein Schwert, schlüpfriger als Marmor und dunkler als die Nacht. Ihre Länge ist eine Reise von 3000 Jahren, (die Araber pflegen räumliche Entfernungen in der jenseitigen Welt nicht nach Meilen, sondern nach Jahren zu bestimmen), tausend Jahre aufsteigend, tausend Jahre in gerader Linie, und tausend Jahre absteigend. Und das Feuer erhebt sich über die Brücke 40 Jahre hoch.“

Ehe das Gericht über die Menschen beginnt, richtet Gott über die Tiere, worüber Gazzâlî a. a. O. S. 70 und Wolff a. a. O. S. 78 fast gleichlautend berichten: „Gott hält Gericht unter den wilden Tieren und dem Vieh, indem er für die Ungehörnten Rache nimmt an den Gehörnten. Dann spricht Gott zu den Tieren: Werdet Staub; dabei seufzen die Ungläubigen: O daß ich auch Staub wäre“ Koran 78, 41.

Von den Menschen werden nach einem Ausspruch Muhammeds zunächst 70 000 gläubige Muslims ohne Gericht ins Paradies gewiesen. Nach Gazzâlî a. a. O. S. 71 ff. werden aber auch ganze Scharen Ungläubiger ohne Gericht in die Hölle gewiesen, nämlich die Völker Noahs und Huds, Şâlih's und Abrahams, welche nicht auf ihre Profeten gehört haben. Die Juden, Christen und Muhammedaner aber werden in Gläubige und Ungläubige geteilt; und für diese ist nun die Wage bestimmt. Ibn 'Abbâs erzählt davon: „Gott spricht: O Muhammed, bringe deine Gemeinde zur Wage. Da bringt er seine Gemeinde zur Wage; und es ertönt der Ruf von Gott: O ihr Engel, wäget die guten und die bösen Thaten der Gemeinde Muhammeds. Da wägen die Engel ihre guten und bösen Thaten. So oft bei einem die guten die bösen überwiegen, da freut sich der Profet ebenso wie der Besitzer dieser Thaten vergl. Koran 80, 38 f. Aber so oft die bösen die guten überwiegen, da wirft Muhammed sein Gewand darauf, oder er hängt sich selbst an die Wagschale (der guten Werke), so daß dann doch die guten Thaten die bösen überwiegen. Da sagen die Engel: Du darfst nicht dein Gewand auf die Werke deiner Gemeinde werfen, auch nicht dich an die Wagschale hängen. Aber Gott spricht: O ihr Engel, schweigt still; Muhammed mag thun, was er will; denn ich weiß, was Muhammed will und bin zufrieden mit seinem Urteil, nach dem Worte Gottes: Sicherlich wird dich dein Herr belohnen und du wirst zufrieden sein (Koran 93, 5); er meint: Dein Herr wird

richten nach deinem Willen.“ Noch ein eigentümlicher Zug, der jedenfalls noch vor das Abwägen der Thaten zu setzen ist, wird bei Wolff a. a. O. S. 74 berichtet. Hat ein Mensch einem andern Schaden zugefügt, so muß er ihm einen Teil seiner guten Werke geben; reichen seine guten Werke nicht aus, um alle zu befriedigen, so muß er umgekehrt einen Teil von den Sünden der von ihm Geschädigten auf sich nehmen. Das Resultat des ganzen Gerichts wird schliesslich das sein, daß von je 1000 Menschen 999 in die Hölle gehen und nur einer in das Paradies.

In betreff des Gerichts haben nun die Dogmatiker folgende Punkte festgestellt: Die Ungläubigen werden sammt und sonders in die Hölle gewiesen. Zwar wollen einige hier Unterschiede machen und nur die in die Hölle weisen, die sich hartnäckig dem Glauben widersetzt haben; die andern aber, die den guten Willen gehabt und sich redlich bemüht haben, denen nur die rechte Leitung und Erleuchtung gefehlt hat, wollen sie von der Hölle freisprechen. Indessen wird diese mildere Auffassung von den orthodoxen Dogmatiker ganz abgewiesen (vergl. *Îgî*, *Mewâkıf* S. 261). — Die Gläubigen, welche keine schweren Sünden (*kabâir*), sondern nur leichte Sünden (*şagâir*) begangen haben, kommen nach dem Gericht sofort in das Paradies. Hierauf bezieht sich wohl der schöne Ausspruch Muhammeds: „Wenn ein Mensch zur Wage geführt wird, da werden über ihm 99 Bücher aufgeschlagen; jedes Buch ist so lang, als der Blick reicht; dann wird ihm ein Zettel gebracht, darauf stehen die beiden Sätze des Glaubensbekenntnisses (Es ist kein Gott außer Allah, und: Muhammed ist der Gesandte Gottes). Dann werden die Bücher in die eine Wagschale gelegt und der Zettel in die andere, und die Bücher sind leicht, der Zettel aber ist schwer.“ Das kann doch nur bedeuten, daß die Sünden eines Gläubigen, wenn es nur keine schweren Sünden sind, durch seinen Glauben an Gott und an Muhammed aufgewogen werden. — Nun besteht aber der Glaube nach der Erklärung der meisten Dogmatiker in der Überzeugung des Herzens und dem Bekenntnis des Mundes. Daher kann jemand glauben und doch schwere Sünden begehen, ohne deshalb aus dem Glauben herauszufallen. Was schwere Sünden sind, darüber sind die Dogmatiker verschiedener Meinung. Nach einem Ausspruch Muhammeds sind es folgende sieben: Gotte Genossen beigesellen (d. h. Götzendienst treiben); einen Menschen töten, den Gott in seinen Schutz ge-

nommen hat; eine ehrbare Frau beschimpfen; das Vermögen eines Waisen durchbringen; Wucher treiben; vom Heer desertieren und gegen die Eltern pietätlos handeln. Andere fügen noch Weintrinken, Diebstahl, Unzucht und dergl. hinzu. Ein Heilmittel giebt es aber auch für solche Sünden; das ist die Buße (tauba). Muhammed hat gesagt: „Wer Buße thut in Bezug auf eine Sünde, der ist gleich dem, der keine Sünde hat.“ — Stirbt aber ein Gläubiger, der schwere Sünden begangen hat, ohne Buße, so kommt auch er, wie die Ungläubigen in die Hölle. Er bleibt aber nicht ewig darin. „Aus der Hölle“, sagt Muhammed, „wird jeder herausgeführt, in dessen Herzen sich auch nur ein Atom von Glauben findet“. So nehmen die orthodoxen Dogmatiker eine Mittelstellung ein zwischen den Sekten der Mutaziliten und der Murgiten. Jene erklärten es für unmöglich, daß ein Gläubiger, der schwere Sünden begangen, aber keine Buße gethan habe, aus der Hölle befreit werden könne. Diese lehrten, daß überhaupt kein Gläubiger in die Hölle komme und daß auch die schwersten Sünden durch den Glauben aufgehoben würden. Nach orthodoxer Anschauung dagegen ist die Hölle für die Gläubigen nur eine Art Fegefeuer und der Aufenthalt darin ein Läuterungsprozess. Akḥisârî sagt: „Diejenigen Gläubigen, welche schwere Sünden begangen haben, werden in die Hölle geführt, damit das Gute ihres Glaubens von ihren bösen Thaten geschieden werde“, also etwa wie im Feuer das edle Metall von den Schlacken geschieden wird. Schon der Eintritt der Gläubigen in die Hölle ist ganz anders als der Eintritt der Ungläubigen. Ihre Gesichter sind nicht schwarz, sie tragen auch keine Ketten und Halseisen, so daß sich selbst Mâlik darüber wundert. Wenn das Feuer sie ergreifen will, so rufen sie: Es ist kein Gott außer Allah; da weicht das Feuer zurück. Wenn das Feuer an ihre Herzen heran will, spricht Mâlik: Du darfst nicht ein Herz verbrennen, in welchem sich der Koran befindet und welches eine Behausung des Glaubens war. Wenn die Höllengeister ihnen heißes Wasser eingießen wollen, spricht er: Gießst nicht heißes Wasser in die Leiber, die sich im Monat Ramadân mit Fasten gequält haben; auch darf das Feuer nicht Stirnen verbrennen, die sich vor dem Barmherzigen niedergeworfen haben. Und wenn sie schon schwarz gebrannt sind, dann leuchtet noch der Glaube aus ihren Herzen heraus (Gazzâlî a. a. O. S. 99). Endlich nach langen Jahren — Gazzâlî nimmt als das Geringste 1000 Jahre an

(S. 95) — werden sie ganz aus der Hölle befreit. Muhammed hat gesagt: „Die Leute des Paradieses treten ins Paradies und die Leute der Hölle treten in die Hölle ein; dann spricht Gott: Laßt herausgehen jeden, in dessen Herzen sich ein Senfkorn von Glauben findet; da werden sie aus der Hölle herausgebracht, nachdem sie schon schwarz geworden sind; dann werden sie an den Strom des Lebens geführt“ (Buhârî I, S. 13). Indem sie sich darin baden, verschwinden alle Spuren der Höllenstrafe. — Das Mittel, durch welches diese Gläubigen aus der Hölle befreit werden, ist die Fürbitte Muhammeds. „Meine Fürbitte“ sagt er, „gilt denjenigen Gliedern meiner Gemeinde, welche schwere Sünden begangen haben.“ Und nicht nur Muhammed thut Fürbitte, sondern auch die andern Profeten und Gesandten, dann die Gelehrten, zuletzt die Märtyrer. Ein Ausspruch Muhammeds lautet: „Unter meiner Gemeinde sind solche, welche Fürbitte thun für einen ganzen Haufen, und solche, welche Fürbitte thun für einen Stamm, und solche, welche Fürbitte thun für eine Schar (von 10—40 Personen), und solche, welche Fürbitte thun für einen einzigen, bis sie ins Paradies eintreten.“ — Doch betonen auch die Dogmatiker, ebenso wie der Koran, die volle Freiheit Gottes. Sie halten es für möglich, daß Gott einen Gläubigen auch wegen einer kleinen Sünde bestrafe, dagegen einen andern trotz schwerer Sünden begnadige. Es hat überhaupt niemand einen Anspruch auf Lohn. Wird jemand bestraft, so ist das ein Akt der Gerechtigkeit*), wird er belohnt, ein Akt der Gnade. Muhammed sagte einmal: „Keiner wird ins Paradies eintreten es sei denn durch die Barmherzigkeit Gottes. Da wurde er gefragt: Auch du nicht, o Gesandter Gottes? Er antwortete: Auch ich nicht, es sei denn, daß Gott seine Barmherzigkeit auf mich richte.“ Der Mensch ist der Sklave Gottes; ein Sklave aber ist das Eigentum, ja das Werkzeug seines Herrn, und der Herr kann mit ihm verfahren wie er will (so Akḥisârî). Die Dogmatiker drücken diesen Gedanken auch so aus: „Gott bewegt sich in seinem Reiche, wie er will.“ So hängt schließlich das ewige Schicksal eines Menschen doch allein vom Willen Gottes ab.

*) Hier scheint ein Einfluß des Christentums vorzuliegen. Das Christentum mit seinem tiefen Sündenbewußtsein und seiner Lehre von der Erbsünde und Erbschuld kann wohl die Verdammnis aller Menschen als Akt der Gerechtigkeit bezeichnen, aber in das System des Islam will sich dieser Gedanke nicht recht einfügen.

Und zwar ist dieser Wille nicht als ein plötzlicher Entschluß zu denken, den Gott erst am Auferstehungstage faßte; sondern er beruht auf einer längst getroffenen, unabänderlichen Bestimmung. 'Alî erzählte: „Wir waren bei einem Begräbnis, da kam zu uns der Gesandte Gottes und wir setzten uns um ihn her und er hatte einen Stab, und er schrieb mit seinem Stab auf die Erde und sagte: Es giebt keine Seele, der nicht Gott schon ihren Ort aufgeschrieben hätte im Paradies oder in der Hölle, und der nicht schon ihre Seligkeit oder ihre Verdammnis aufgeschrieben wäre“ (Aḵḥisârî, Kommentar zu Ṭaḥâwî, ähnlich Buḥârî, Bulaker Ausgabe IV, 118). Diese Bestimmung über das Schicksal des Menschen geschieht schon, während sich derselbe noch im Mutterleib befindet; da sendet Gott einen Engel und befiehlt ihm vier Dinge: den Lebensunterhalt des Betreffenden, seine Lebensdauer, und ob derselbe verdammt oder selig werden soll (Buḥârî, Bulaker Ausgabe IV, 117).

Über die Hölle sprach sich schon der Koran sehr genau aus. Dennoch weiß die Sunna und die Dogmatik noch manches hinzuzufügen. Die sieben Teile der Hölle, ihre Namen und ihre Bewohner werden genau bestimmt. Der erste Teil, ḡahannam, ist für die Muhammedaner, soweit sie schwere Sünden begangen haben; der zweite, laẓâ, für die Juden; der dritte, ḥuṭma, für die Christen; der vierte, sa'îr, für die Sabier; der fünfte, saḡar, für die Magier; der sechste, ḡaḥîm, für die Götzendiener; der siebente, hâwija, für die Heuchler. Über das Höllenfeuer sagt Muhammed, es sei siebenzimal so heiß als unser Feuer auf der Erde. Und Gabriel soll zu Muhammed gesagt haben: „Wenn eine glühende Kohle von der Größe eines Nadelkopfes aus dem Höllenfeuer genommen und auf die Erde gelegt würde, so würden alle Erdbewohner von ihrer Hitze in Brand geraten.“ In bezug auf die Höllenstrafe werden verschiedene Stufen angenommen, worauf schon der Koran hinwies. Die gelindeste Strafe ist die, daß man Sandalen von Feuer trägt, durch deren Glut das Gehirn im Kopfe wie in einem Kochtopf siedet. Muhammed hoffte es durch seine Fürbitte zu erreichen, daß sein Onkel Abu Tâlib, der ihm viel Gutes gethan, aber doch im Unglauben gestorben war, mit dieser gelindesten Strafe davonkäme (Buḥârî, III, 30).

Ehe wir zur Beschreibung des Paradieses übergehen, haben wir noch von der Höllenbrücke zu reden. Ihre Beschreibung haben

wir oben (S. 57) bereits mit den Worten des Ibn 'Abbâs gegeben. Sie ist über den Rücken der Hölle gespannt, und es müssen alle hinübergehen, Gläubige wie Ungläubige, die Gläubigen allerdings in verschiedener Schnelligkeit, die einen wie ein Blitz, andere wie der Wind, andere wie ein schnelles Ross, andere wie ein Fußgänger; noch andere brauchen Monate und Jahre, der letzte 25 000 Jahre (Îgî, Mewâkif S. 274, Wolff a. a. O. S. 83). Trotzdem wird den Gläubigen das Höllenfeuer, das sich bis über die Brücke erhebt, nichts schaden, während die Ungläubigen gar nicht hinüberkommen, sondern von Dornen und Haken festgehalten und in die Hölle gestürzt werden. Muhammed und seine Ausleger scheinen gar nicht bemerkt zu haben, wie sehr diese Lehre von der Höllenbrücke dem früher Dargelegten widerspricht. Dort hieß es, die Thore der Hölle seien den Gottlosen geöffnet, und nun sollen sie von oben in die Hölle hinuntergestürzt werden. Und wenn die Ausleger Koran 19, 72 (es ist keiner unter euch, der nicht zur Hölle hinabsteigen müßte) auf die Höllenbrücke beziehen, so tritt der Widerspruch erst recht hervor. Das Gehen über die Brücke kann man doch unmöglich ein Hinabsteigen zur Hölle nennen. Der Widerspruch erklärt sich daraus, daß Muhammed Bestandteile verschiedener Religionen aufgenommen hat, ohne dieselben mit einander in Einklang zu bringen. Die Lehre von Paradies und Hölle ist dem Judentum und Christentum, die von der Höllenbrücke wahrscheinlich dem Parsismus entnommen.

Ibn 'Abbâs verlegt auch den Koran 57, 13 berichteten Vorgang auf die Höllenbrücke. Er schreibt: „Dann werden die Geschöpfe zur Höllenbrücke gerufen, die dünner ist als ein Haar und schärfer als ein Schwert, wie schon gesagt wurde. Und die Geschöpfe gehn über die Höllenbrücke, und die Gottlosen wandeln im Lichte der Gläubigen, bis sie drei Brückenbogen überschritten haben. Dann wird zwischen ihnen eine Scheidewand aufgeschlagen; Die Gläubigen gehen weiter und die Gottlosen bleiben in der Finsternis. Da rufen sie: O ihr, unsre Väter und unsre Brüder und unsre Mütter, wartet doch auf uns. Wir möchten gern in eurem Lichte wandeln. Aber jene hören nicht. Und sie sagen zum zweiten Male: Waren wir nicht mit euch in einem Mutterleibe und in einem Hause und in einem Stande und waren eure Nachbarn? So wartet doch auf uns. Aber jene sagen: Kehret zurück in die Welt und holt euch von dorthier Licht. So stehen

sie in der Finsternis. Aber der Prophet steht über der Brücke; so oft er auf die Gläubigen blickt, stärkt er ihre Kraft und faßt sie bei der Hand und sie gehen hinüber; dann hebt er die Höllebrücke in die Höhe, und die Ungerechten und Gottlosen fallen rücklings ins Feuer; aber die Frommen treten in das Paradies ein vergl. Koran 19, 72 f.“

Eine große Rolle spielt in der Eschatologie der Teich Muhammeds, wovon er selber gesagt haben soll: „Sein Wasser ist weißer als Milch, sein Geruch angenehmer als Moschus,“ nach anderer Überlieferung: „süßer als Honig, weißer als Milch, kühler als Schnee, weicher als Schaum; seine Ufer Smaragd, seine Gefäße von Silber; wer davon trinkt, den wird nicht wieder dürsten ewiglich.“ Weiter sagt er: „Die Länge meines Teiches ist wie die Strecke von San'a bis Ilia (Aelia Capitolina d. h. Jerusalem), und seine Breite wie die Strecke von Aden bis Jatrib (Medina), und seine Krüge (die an seinem Ufer stehen) sind zahlreich wie die Sterne des Himmels.“ Akḥisârî fügt noch hinzu: „Er enthält ein Meer von Wasser und wird getragen auf dem Rücken der Luft auf schweren Wolken.“ Und als seine Genossen ihn fragten, wo sie ihn am Auferstehungstage suchen sollten, antwortete er: „Entweder auf der Höllebrücke oder bei der Wage oder bei dem Teiche.“ Die Ausleger streiten darüber, ob dieser Teich der Koran 108, 1 genannte Kauṭar selber sei oder ob er davon unterschieden werden müsse. Akḥisârî sagt: „Das Richtigste ist, daß in den Teich zwei Arme von dem Kauṭar münden.“ Auch darüber wird gestritten, ob die Menschen vor oder nach dem Gericht aus diesem Teiche trinken werden. Einige wie Sujûtî (bei Akḥisârî) nehmen daher zwei Teiche an, den ersten vor der Wage, aus welchem die Menschen trinken, wenn sie dürstend aus den Gräbern kommen, den andern im Paradies, woraus sie trinken, wenn sie die Höllebrücke glücklich überschritten haben.

Auch die Teile des Paradieses wissen die Dogmatiker genau anzugeben. Es sind folgende sieben: ḡanna al-firdaus, ḡanna al-'adn, ḡanna an-na'im, dâr al-huld, ḡanna al-ma'wâ, dâr as-salâm und 'illijjûn. „In jedem einzelnen,“ fügt Baiḍâwî hinzu, „sind verschiedene Grade und Abstufungen nach Maßgabe der verschiedenen Thaten und Thäter.“ — Wenn im Koran Ströme des Paradieses genannt werden, so hat Muhammed auch über die Quelle derselben berichtet. Bei Gelegenheit seiner Nachtreise kam er an die sidra

al-muntahâ und sah von dieser vier Ströme ausgehen, zwei nach innen und zwei nach außen. Da sagte Gabriel zu ihm: „Die beiden inneren sind zwei Ströme des Paradieses, die beiden äußeren sind der Nil und der Euphrat.“ (Buhârî III, 32). Die Bewohner des Paradieses werden nach einem Ausspruch Muhammeds in der Gestalt Adams erscheinen, nackt und bartlos, die Augen mit Stibium geschminkt, offenbar ein Widerspruch dagegen, daß die Gläubigen in ihren Kleidern oder Leichentüchern auferstehen sollen (s. oben S. 54). Die Speisen und Getränke, welche die Paradiesesbewohner genießen, werden dann aus den Leibern als Schweiß hervordringen, der wie Moschus duftet. Was sonst noch über die Paradiesesjungfrauen, die Speisen und Kleider gefabelt wird, geht über alles Maß hinaus. Wir beschränken uns darauf, noch die letzten Sätze des Ibn ‘Abbâs hinzuzufügen: „Wenn die Leute des Paradieses die Fahne Muhammeds und die Fahne der Propheten und der Gläubigen sehen, dann gelangt die Freudenbotschaft ins Paradies, und Ridwân spricht: O ihr großsäugigen Huris, geht euren Gatten entgegen, und ihr Kinder der Muslims, geht euren Vätern und Müttern entgegen. Da kommen Diener aus dem Paradiese und bringen Kleider und den Burâk (Muhammed muß also, nachdem er am Versammlungsorte angekommen war, den Burâk wieder ins Paradies geschickt haben). Und am Thore des Paradieses sind Bäume, darauf sitzen die Kinder der Muslims, und jedes nimmt aus dem Kautar Wasser, um damit ihren Vätern und Müttern entgegenzugehen. Die aber ihre Eltern nicht gefunden haben, die sitzen und weinen und sagen: Es ist uns verboten, ins Paradies einzutreten, bis wir unsre Väter und Mütter gesehen haben. Aber im Paradies ist ein Thal von Kampher, den trägt der Wind ihnen entgegen, und sie sagen: Gelobt sei Gott, der die Traurigkeit von uns genommen; fürwahr unser Herr ist vergebend und dankbar (d. h. er belohnt das, was man für ihn thut Koran 35, 27), der uns hat einkehren lassen in das Haus der Ruhe durch seine Gnade, wo uns kein Schmerz mehr anrühren wird. Das erste, was sie essen, ist das Land (al-barr?) und die Traube, wie Adam es gegessen hat, als er in das Paradies eintrat; einige Gelehrte sagen auch: das erste, was sie essen, ist der Fisch und das Land, aber die meisten Gelehrten sagen: das erste, was sie essen, ist der Fisch, der die Erde trägt, und das Land, auf dem die Erde ruht, und die Traube. Dann ertönt der Ruf von Gott: Esset, das ist eure irdische Welt, die ihr verschmäht

habt, um euch mit dieser andern Welt zu beschäftigen; esset doch! bis sie essen; euch gehört die irdische Welt und die andre Welt durch die Gnade Gottes. O Gott, schenke uns das Paradies und seine Lieblichkeit durch deine Gnade, o Gnädiger, durch deine Barmherzigkeit, du Allbarmherzigster!“ Auch Gazzâlî erwähnt a. a. O. S. 102, daß die erste Speise im Paradies der Fisch sei, der die Erde trägt, und die Erde selbst, welche wie ein frisches Brot zusammengerollt wird. — Überblicken wir noch einmal die ganze Überlieferung des Ibn ‘Abbâs, so finden wir allerdings vieles, was auch mit andern Überlieferungen übereinstimmt. Auch der Gedanke, daß Muhammed als Erster von allen auferweckt wird, tritt uns aus einem gut bezeugten Ausspruch Muhammeds entgegen: „Ich werde der Erste sein, für den die Erde sich öffnet am Auferstehungstage“. Man erinnere sich, daß ja auch Christus im neuen Testament der Erstling derer, die da schlafen, genannt wird 1. Cor. 15, 20. 23. Nur das können wir nicht glauben, daß Muhammed, der sich im Koran in großer Bescheidenheit immer nur einen Ermahner nennt, der das, was andre vor ihm gepredigt haben, zu bestätigen habe, Muhammed, der sich sonst mit den andern Propheten und Gesandten völlig auf eine Linie stellt und vor Abraham eine große Ehrerbietung zur Schau trägt, doch wieder sich über alle andern Propheten so sollte erhoben haben, wie es Ibn ‘Abbâs (s. oben S. 55 f. 57) darstellt. Wir müssen daher annehmen, daß in diesem Schriftstück Echtes und Unechtes vermischt ist.

Sind nun alle Gläubigen, auch die, welche in der Hölle eine Läuterung durchmachen mußten, in das Paradies eingegangen, dann wird nach einem Ausspruch Muhammeds der Tod geschlachtet zwischen Paradies und Hölle. Und es wird zu den Paradiesesbewohnern gesagt: „O ihr Bewohner des Paradieses, Ewigkeit und kein Tod!“ Und es wird zu den Höllenbewohnern gesagt: „O ihr Bewohner der Hölle, Ewigkeit und kein Tod!“ Es giebt also fortan weder auf der einen noch auf der andern Seite eine Veränderung; die Entwicklung der Welt und der Menschheit hat ihr Ziel erreicht und damit ihr Ende gefunden.

3. Die Eschatologie in philosophisch-apologetischer Ausbildung.

Anfangs genügte es, die Eschatologie einfach auf Grund des Korans und der Sunna darzustellen. Anders wurde es, als Gegner

der orthodoxen Lehre auftraten. Es waren das zunächst die Mutaziliten d. h. die sich Absondernden, eine religiöse Partei, welche von Wâsil bin 'Atâ († 748) stammte. Der Hauptpunkt, worin sie von den Orthodoxen abwichen, war der, daß sie die Vorherbestimmung Gottes, die Prädestination (al-ḡadar) leugneten und dem Menschen volle Freiheit des Willens zusprachen. Aber ihr Widerspruch erstreckte sich allmählich auch auf andre Lehren, so auch auf die Eschatologie. Sie waren die Rationalisten des Islam, indem sie an alle Lehren den Maßstab des Verstandes anlegten, zumal seitdem Allâf († 849) die Philosophie in die mutazilitische Theologie einführte. Aber es sollten noch schlimmere Gegner kommen, die Philosophen. Als erster wird Kindi im 9. Jahrh. genannt. Die Blütezeit der Philosophie war das 10. und 11. Jahrh., wo Fârâbî, der arabische Aristoteles, und Ibn Sina lebten. Man teilt diese Philosophen in zwei Klassen, die Ilahijjun und die Tabî'ijjun, wir würden sagen: Theisten und Naturalisten. Im Kampf mit diesen Gegnern mußte man nun die Glaubenslehre begründen und verteidigen. Um dies thun zu können, mußten auch die orthodoxen Dogmatiker sich mit Philosophie befassen. Der erste, der die Philosophie in die orthodoxe Dogmatik einführte, war Aś'arî im 10. Jahrhundert, der bei den Mutaziliten philosophische Bildung empfangen hatte, später aber sich der Orthodoxie zuwandte. So entstand der sogenannte Kalâm, eine philosophisch-apologetische Behandlung der Glaubenslehre, und die sich derselben widmeten, hießen Mutakallimûn, Scholastiker.

Man hatte für die Glaubenslehre zwei Quellen, die die Araber, die ja Wortspiele über alles lieben, 'aql und naql, Verstand und Überlieferung, nennen. Die Überlieferung umfaßt Koran und Sunna. Die Mutaziliten stellten nun den Verstand über die Überlieferung. Sie nahmen die Überlieferung nur insoweit an, als sie sich mit dem natürlichen Denken vertrug; im andern Fall verwarfen sie dieselbe oder suchten sie wenigstens umzudeuten und allegorisch auszulegen, was man ta'lif nannte. Die Orthodoxen dagegen stellten umgekehrt die Überlieferung über den Verstand. Hatte man für eine Glaubenslehre ein Wort des Koran oder einen wohl verbürgten Ausspruch Muhammeds, so galt die Lehre als hinreichend bewiesen, auch wenn man sie verstandesmäßig nicht ergründen konnte. Man nannte in diesem Zusammenhang Muhammed as-ṣadîk, den Wahrhaftigen, auf dessen Aussprüche man sich verlassen kann. „Man muß glauben

an alles, was das Buch (der Koran) und die ununterbrochen fortgepflanzte Sunna verkündigt“, sagt Akḥisârî. Und derselbe bemerkt einmal, bei der Lehre von der Höllenbrücke: „Nun hat darüber der Wahrhaftige erzählt, darum muß man sich dazu bekennen.“ Schwierig war es freilich, die rechte Auslegungsmethode zu finden. Denn wenn man auch nicht mit den Mutaziliten und den Philosophen alles allegorisch erklären wollte, so konnte man doch auch nicht alles wörtlich fassen, z. B. wenn von Gott im Koran ein Reden, Sehen, Hören ausgesagt ist; denn Gott hat keinen Körper, also auch keinen Mund, keine Augen und Ohren. Hier herrschte eine gewisse Unsicherheit, und Gazzâlî sagt, die Grenze zwischen dem Zuviel und Zuwenig könne hier nur der einhalten, der von Gott dazu begnadigt sei und die Dinge nicht nur durch das Gehör, sondern durch eine göttliche Erleuchtung erfasse. Die Orthodoxen hatten den Grundsatz, alles, was sich auf die göttlichen Eigenschaften beziehe, allegorisch auszulegen, was sich aber auf die zukünftige Welt beziehe, wörtlich zu nehmen. — Wenn die Lehren der Überlieferung dem Verstande widersprachen, so trat der Taslîm, die Unterwerfung ein. Gazzâlî (bei Pocock a. a. O. S. 233) sagt dort, wo von der Bestrafung im Grabe die Rede ist: „Die unterste Stufe des Glaubens ist der Taslîm und der Taşdıḳ“, die Unterwerfung und die Bestätigung. Und Ṭaḥâwî sagt: „Der Fuß des Islam kann nur feststehen auf dem Rücken des Taslîm.“ Man darf auch nicht daran Anstoß nehmen, wenn etwas von dem gewöhnlichen Lauf der Dinge abweicht; denn die ḥawâriḳ al-‘âda (Dinge, die den gewöhnlichen Lauf durchbrechen) sind doch nicht unmöglich für die Macht Gottes (İgî, Mewâḳif S. 272). Auch muß der rechte Muslim sich begnügen mit dem, was ihm offenbart worden ist und darf nicht seinen eigenen Einbildungen und Phantasien folgen. Daher Ṭaḥâwî sagt: „Wer da zu erkennen sucht, was zu erkennen ihm verwehrt ist, und ist nicht zufrieden mit der Unterwerfung seines Verstandes, der wird hineingetrieben zwischen den Unglauben und den Glauben, das Fürwahrhalten und das Nichtfürwahrhalten, das Bekennen und das Leugnen.“ Er will sagen, daß durch solch neugieriges, über die von Gott gesetzten Schranken hinausgehendes Forschen der Mensch in ein gefährliches Schwanken und eine peinigende Ungewißheit hineingerät. Daher finden wir oft, wo es sich um Dinge der unsichtbaren Welt handelt, nachdem die Lehre selbst festgestellt und mit Worten aus der Überlieferung belegt

worden ist, die Bemerkung: „Über die Beschaffenheit (kaifijja) reden wir nicht; denn darüber kann der Verstand in dieser Welt nicht urteilen. Wir glauben daran, aber über die Beschaffenheit darf man nicht nachdenken.“ So scheut sich z. B. Gazzâli a. a. O. S. 70, die „Wage“ zu beschreiben; denn sie gehört zu dem malakût, zu der höchsten der drei von den Muhammedanern angenommenen Welten (diese drei Welten heißen ad-dunjâ, al-ġabrût, al-malakût), also zu einem Gebiet, in das der menschliche Verstand nicht hineinreicht. — Dennoch hat auch der Verstand seine Aufgabe. Er dient dazu, das durch die Überlieferung Festgestellte zu bestätigen und die Einwände der Gegner zu widerlegen. Zu diesem Zweck teilen die Dogmatiker alle Dinge in drei Klassen: Das Notwendige, das Unmögliche und das Mögliche. Während nun die Glaubenslehren durch die Überlieferung als notwendig erwiesen werden, hat der Verstand ihre Möglichkeit nachzuweisen. Das Mögliche ist nach Akḥisârî das, „was vom Verstande in gleicher Weise als seiend und als nichtseiend angenommen werden kann“. Und zwar wird die Möglichkeit meistens von zwei Seiten her erwiesen, von Seiten des kâbil und des fâ'il d. h. von Seiten des Objekts und des Subjekts einer Handlung; jenes muß fähig sein, die Handlung an sich geschehn zu lassen, in sich auf- und anzunehmen, und dieses muß fähig sein, die Handlung zu vollziehen.

In dieser Weise wird vor allem die Auferstehung oder Wiederherstellung, (ma'âd eigentlich Rückkehr, nämlich zu Gott) behandelt. Die theistischen Philosophen nahmen nämlich zwar eine Fortdauer der Seele, aber keine Wiederherstellung des Leibes an; sie lehrten also eine nur geistige Auferstehung. Darunter verstanden sie die Trennung der Seele vom Körper und die Verbindung der Seele mit der übersinnlichen Welt, der Welt der Abstraktionen, der Ideen. Die Seligkeit und Unseligkeit beruht dann auf der Beschaffenheit der betreffenden Seele. Ist sie ġâhilijja, eine unwissende, so empfindet sie Schmerz über ihre Unvollkommenheit; ist sie 'âlima, eine wissende, so kommt es darauf an, ob sie in der Verbindung mit dem Körper schlechte Eigenschaften z. B. sinnliche Begierden angenommen oder ob sie sich davon frei gehalten hat. Im ersteren Falle empfindet sie Schmerz, indem sie sich nach der Stillung ihrer Begierden zurücksehnt; doch läßt dieser Schmerz im Laufe der Zeit nach, je mehr sich die Seele des Körpers entwöhnt. Im andern Falle aber freut sich die Seele

ihrer Reinheit und Freiheit und steigt zu immer höherer Vollkommenheit empor. So entspricht der Zustand der unwissenden Seele dem, was die Orthodoxen über die Ungläubigen lehren, den ewigen Höllenqualen; der Zustand der wissenden, aber befleckten Seele dem, was die Orthodoxen von den ungehorsamen Gläubigen annehmen, den zeitweiligen Höllenstrafen; der Zustand der wissenden, aber unbefleckten Seele entspricht dem, was die Orthodoxen von den gehorsamen Gläubigen lehren, den ewigen Paradiesesfreuden. — Diesen Philosophen gegenüber lehrten nun die Orthodoxen eine geist-leibliche Auferstehung. Denn die Freuden des Jenseits sollen dem Leib und der Seele zu teil werden, eine Verbindung, die in dieser Welt doch nicht möglich ist. In Bezug auf den Leib ist man unentschieden, ob derselbe gänzlich vernichtet oder nur in seine einzelnen Teile aufgelöst wird. Da die Überlieferung hierüber nichts angiebt, so sind beide Ansichten zulässig. Auf jeden Fall aber muß man eine Wiederherstellung des Leibes annehmen, sei es nun durch nochmalige Erschaffung der vernichteten oder durch Sammlung der getrennten Teile. Die Möglichkeit dieser Wiederherstellung folgt, wenn man auf das herzustellende Objekt sieht, daraus, daß die Leiber ja schon einmal hergestellt worden sind; was nun das erste Mal hergestellt werden konnte, das kann auch zum zweiten Mal hergestellt werden; denn die Zeit, die zwischen der ersten und zweiten Herstellung verflossen ist, macht hier keinen Unterschied. Ja man kann sogar annehmen, daß die zweite Herstellung leichter ist, als die erste; was schon einmal existiert hat, wird sich schneller und leichter in die Formen der Existenz fügen, als etwas, was zum ersten Male entsteht. Doch bezieht sich diese grössere Leichtigkeit der Herstellung nur auf das herzustellende Objekt, nicht auf das herstellende Subjekt, auf Gott; denn für ihn ist beides gleich leicht. Die Möglichkeit von Seiten Gottes folgt aus seiner Allwissenheit und Allmacht; er weiß, wo die getrennten Körperteile sich befinden, und er hat auch Macht, das Getrennte zu verbinden bzw. das Vernichtete wieder zu schaffen. Ja nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit glaubte man auf dem Wege des Verstandes beweisen zu können. Im Anschluß an Koran 23, 116 sagte man: „Erst etwas schaffen und dann es vernichten, erst aufbauen, dann niederreißen, erst das Leben geben und dann das Leben vernichten, das wäre ein zweckloser Scherz; aber darüber ist Gott erhaben.“

— Die leibliche Wiederherstellung bezieht sich allerdings nur auf die ursprünglichen Teile des Körpers. Die Gegner sagten: „Wenn ein Mensch einen andern gegessen hätte, so daß der Gegessene ein Teil des andern geworden, dann müßten ja die Teile, welche ursprünglich dem Gegessenen angehört, dann aber dem Essenden zu teil geworden, entweder in beiden hergestellt werden, aber das wäre absurd, da ein und derselbe Teil nicht zu gleicher Zeit in zwei verschiedenen Personen vorhanden sein kann; oder sie müßten bloß in einem wieder hergestellt werden, aber dann wäre der andere nicht wirklich wieder hergestellt.“ Die Orthodoxen erwiderten: „Die Wiederherstellung bezieht sich nur auf die ursprünglichen Teile, das sind die, welche vom Anfang bis zum Ende des Lebens bleiben; nun sind die ursprünglichen Teile des gegessenen Menschen in den Essenden ein Hinzugekommenes; wir wissen aber, daß der Mensch während der Dauer seines Lebens derselbe bleibt, mögen immerhin die Teile seiner Nahrung kommen und gehen. Sind also die Teile des Gegessenen in dem Essenden nur etwas Hinzugekommenes, so werden sie nicht in dem Essenden, sondern in dem Gegessenen wieder hergestellt.“ Dennoch muß der Auferstehungsleib derselbe sein wie der frühere; denn sonst hätten wir nicht eine Auferstehung, sondern eine Seelenwanderung, und diese Lehre wiesen die Orthodoxen weit von sich. — Was die Seele betrifft, so war man nun auch genötigt, über ihr Wesen genauer nachzudenken. Die Seelen sind zu Anfang der Welt geschaffen und werden von Gott in einer Kammer seines Thrones aufbewahrt. Ist im Mutterleib der Keim eines neuen Wesens gelegt, so sendet Gott die Seele herab. Aus der Verbindung von Seele und Leib geht das Leben hervor (Gazzâlî a. a. O. S. 8). Die Seele ist also nicht, wie die Naturalisten lehrten, eine Mischung (mizâğ), die sich nach dem Tode wieder auflösen müßte, sondern eine unteilbare Substanz (ğauhar basît). Sie ist das Wesentliche am Menschen; ihr werden die religiösen Pflichten auferlegt; von ihr geht Gehorsam und Ungehorsam aus; sie empfängt Lohn und Strafe. Der Leib ist nur das Werkzeug, welches die Bewegung nach außen hin vermittelt (İgî, Mewâkif S. 251). Zwischen dem zweiten und dritten Posaunenstoß sind freilich auch die Seelen ohne Leben, und Gazzâlî nennt diesen Zustand ebenfalls Tod (S. 44); doch scheint er sich denselben mehr als Seelenschlaf gedacht zu haben, so daß darauf sofort ein Erwachen folgen kann. — Die

Verbindung von Leib und Seele erfolgt so, daß Gott jeder Seele instinktmäßig eingiebt, wo sich ihr Leib befindet. Akḥisârî unterscheidet fünf Arten, wie sich die Seele mit dem Leib verbinden kann: 1. im Mutterleib, 2. während des irdischen Lebens, 3. im Schlaf, 4. im Zwischenzustand bei der Bestrafung im Grabe, 5. am Auferstehungstage; letztere ist die vollkommenste; denn von da an kommt kein Schlaf, kein Tod, keine Vernichtung mehr über den Leib.

Während man gegen die Philosophen vor allem die leibliche Auferstehung zu verteidigen hatte, handelte es sich im Kampf mit den Mutaziliten um andere Dinge. Sie nahmen Anstoß an allem, was dem natürlichen Menschenverstand widerspricht. Zunächst wendeten sie sich gegen die Bestrafung im Grabe. Sie sagten: „Wir sehen, wie eine Person gekreuzigt wird, und sie bleibt am Kreuze hängen, bis sich ihre Teile auflösen; aber wir nehmen an ihr nichts davon wahr, daß sie wieder belebt und (von Munkar und Nakîr) befragt würde.“ Oder: „Wenn einen wilde Tiere oder Vögel gefressen haben und seine Teile haben sich in ihren Leibern oder Kröpfen aufgelöst, oder es ist einer verbrannt worden und seine Teile sind in alle vier Winde zerstreut, so wissen wir doch bestimmt, daß er nicht wieder belebt, gefragt und bestraft wird.“ Doch die Orthodoxen sind um Antwort nicht verlegen. Sie sagen: „Was den Gekreuzigten betrifft, so ist es gar nicht so unwahrscheinlich, daß er wieder belebt und befragt wird, trotzdem daß man es nicht wahrnimmt, wie es bei einem ist, der vom Schlag gerührt wird und der doch lebt, obgleich wir sein Leben nicht wahrnehmen. Einige sagen auch: Vielleicht wird das Leben nur einzelnen Teilen wiedergegeben, die speziell zur Wiederbelebung und Befragung bestimmt sind, auch wenn es von uns nicht wahrgenommen wird. Was ferner die andern (den von Tieren Gefressenen und den Verbrannten) betrifft, so gründen sich die Gegner auf die Bedingungen des jetzigen Körperbaues; aber das ist nach unserer Meinung falsch,“ d. h. man darf die Dinge der unsichtbaren Welt nicht nach den Gesetzen der sichtbaren Welt beurteilen (Îgî, Mewâkif S. 272).

Ferner richtete sich der Widerspruch der Mutaziliten gegen die Höllenbrücke. Sie sagten: „Die die Höllenbrücke bekennen, beschreiben sie so, daß sie dünner wäre als ein Haar und schärfer als die Schneide eines Schwertes, wie die Überlieferung darüber

lautet. Aber nach dem Urtheil des Verstandes ist es unmöglich, darüber zu gehen, und wenn es möglich wäre, so wäre es doch nicht möglich ohne große Schmerzen, und darin läge ja eine Strafe für die Gläubigen, die doch am Auferstehungstage keine Strafe treffen soll.“ Die Orthodoxen ziehen sich hier wieder auf die Allmacht Gottes zurück: „Der Allmächtige und Unbeschränkte macht das Hinübergehen möglich und macht es den Gläubigen leicht, so daß keine Mühe und Beschwerde sie trifft.“

Ein dritter Punkt, um den gestritten wurde, ist die Wage, welche die Mutaziliten als Gleichnis und Bild der göttlichen Gerechtigkeit faßten. Sie sagten: „Die Werke der Menschen sind (nicht Substanzen, sondern) Accidentien (a' rāḍ), welche verschwinden und nicht wieder hergestellt werden können; und wäre es doch möglich, sie wieder herzustellen, so kann man sie doch nicht wägen; denn die Eigenschaft der Leichtigkeit oder Schwere kommt nicht den Accidentien, sondern nur den Substanzen zu.“ Und wiederum: „Das Wägen dient dazu, das Gewicht einer Sache zu erkennen; das ist Gotte aber schon bekannt ohne Wägen; also ist kein Nutzen dabei; ein nutzloses Handeln ist aber Gottes unwürdig.“ Auf den ersten Einwand antworten die Orthodoxen, wie wir schon oben sahen, daß nicht die Thaten, sondern die Bücher, in denen die Thaten stehen, gewogen werden. Den zweiten, daß das Wägen immer den Zweck habe, das Gewicht einer Sache kennen zu lernen, geben sie gar nicht zu, oder sagen, das Wägen geschähe nicht um Gottes, sondern um der Menschen willen, damit keiner sich beschweren könne, als sei ihm Unrecht geschehen.

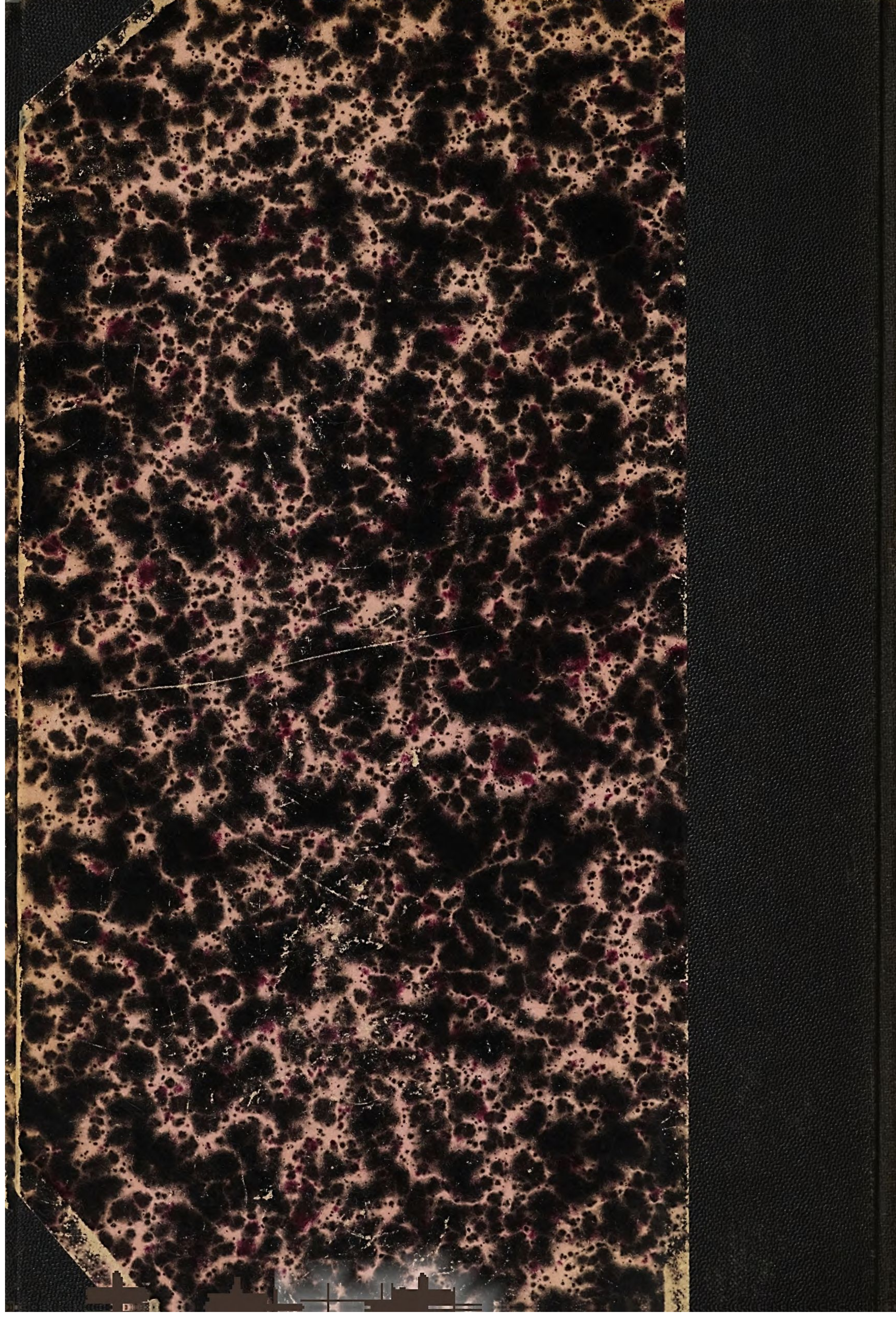
Es ist also hier ebenso gegangen, wie immer in der Wissenschaft: Das Auftreten der Gegner hat den Verteidigern nur Nutzen gebracht; sie sind dadurch zum weiteren Ausbau und zur festeren Begründung ihrer Lehre genötigt worden.

So haben wir die Eschatologie des Islam durch drei Stufen hindurch verfolgt und haben gesehen, wie eine Religion, die sonst ihren Bekennern wenig sittliche Motive bietet, doch durch Furcht und Hoffnung auf das sittliche Leben einzuwirken sucht. Darin liegt aber auch die Schwäche des Islam, und, nächst der alle Thatkraft lähmenden Prädestinationslehre, ein Hauptgrund seines Ver-

falls. Furcht und Hoffnung sind doch nicht die höchsten Triebe der menschlichen Natur. Um so mehr müssen wir unsere christliche Religion schätzen. Denn sie giebt uns das höchste sittliche Motiv: Sie lehrt uns das Gute thun um des Guten willen. Nur daß sie uns das Gute nicht als ein starres Gesetz, nicht als ein kaltes Ideal vor die Augen stellt, sondern als eine warme, lebensvolle Person, die uns mit magnetischer Kraft an sich zieht: Gott in Christo.

Lebenslauf.

Am 20. Febr. 1861 in Bautzen als Sohn des damaligen Pastor primarius Bernhard Louis Rüling geboren, empfing ich in der Taufe die Namen Josef Bernhard. Da mein Vater 1866 als Hofprediger nach Dresden berufen wurde, besuchte ich dort das Kreuzgymnasium und studierte seit 1880 Theologie, und zwar sechs Semester in Leipzig und zwei Semester in Erlangen. Nach dem ersten theologischen Examen wurde ich im Oktober 1884 Mitglied des Predigerkollegs zu St. Pauli in Leipzig, im Juni 1885 Diakonatsvikar an St. Nikolai in Chemnitz, im Juni 1886, nachdem ich unterdessen das zweite theologische Examen bestanden hatte, Hilfsgeistlicher in Leipzig, April 1887 Diakonus an der Schloßkirche in Chemnitz, endlich im April 1892 Diakonus an St. Johannis in Leipzig, welches Amt ich gegenwärtig noch inne habe. Im Januar 1894 erwarb ich durch eine Arbeit „de ἀληθείας notione, quae in evangelio et epistolis Johannis invenitur“ den Grad eines Lizenziaten der Theologie. Da ich aber schon als Student und Kandidat mich unter Leitung der Professoren Fleischer und Krehl arabischen Studien gewidmet hatte, so griff ich diese Studien wieder auf, als deren erste Frucht ich die vorliegende Abhandlung „Beiträge zur Eschatologie des Islam“ darbiete.



Rüling, Josef Bernhard

Beiträge zur Eschatologie des Islam

1895

H.g.hum. 203 elm

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11615062-5